

سؤالات تحكيم الشريعة

د. فهد بن صالح العجلان
مشاري بن سعد الشثري

www.albayan.co.uk


سؤالات تحكيم الشريعة





د. فهد بن صالح العجلان

مشاري بن سعد الشثري

مجلة البيان، ١٤٣٧هـ

ح فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العجلان، فهد صالح

سؤالات تحكيم الشريعة./ فهد صالح العجلان؛ مشاري سعد عبدالله الشثري، الرياض، ١٤٣٧هـ

ص ١٣٩؛ ١٥× ٢٢ سم

ردمك: ٢ - ٠٠ - ٨١٩١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١- الشريعة الإسلامية

أ. الشثري، مشاري سعد عبدالله (مؤلف مشارك)

ب. العنوان

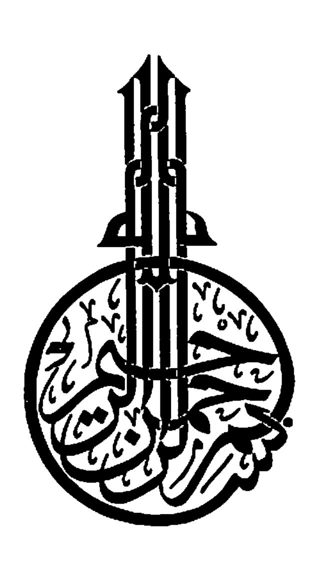
ديوي ٢٥٧ ١٤٣٧/٣٣٠٠

الطبعة الأولى

جمادى الأولى ١٤٣٧هـ

رقم الإيداع: ١٤٣٧/٣٣٠٠

ردمك: ٢ - ٠٠ - ٨١٩١ - ٦٠٣ - ٩٧٨





إهداءٌ

إلى المناضلين الأُوَل

الذين قاموا على حراسة الشريعة

ونافحوا في سبيل تحكيمها

الفهرس



الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله .. أمَّا بعدُ:

فلم يكن لسؤال «حاكمية الشريعة» خلال تاريخِنا الإسلاميِّ الممتدِّ لمئات السنين أيُّ حضورٍ يُذكَر، إذْ إنَّ حاكمية الشريعة كانت من الأصول المركزية التي لم ينازع فيها أيُّ مسلم، فمعَ كلِّ ما وقع في تاريخ المسلمين من تطبيقاتٍ كثيرةٍ مخالفةٍ للشريعة، إلَّا أنَّ شيئًا من ذلك لم يكن لِيَمَسَّ أصلَ تحكيم الشريعة، بل بقي هذا الأصل محفوظًا مع ما أفرزته تلك التطبيقات من مخالفاتٍ ومظالمَ وانتهاكاتٍ مصادمةٍ للشريعة، ولم تكن هذه المخالفاتُ يومًا دافعةً لاتخاذ مرجعيَّة أخرى.

وقد نشأ في هذا الزمن الطويل ما لا يمكن حصره من الدول والولايات والإمارات، في شرقِ العالم الإسلامي وغربِه، حكمت فيها أجناسٌ مختلفةٌ، ومع اختلافها إلّا أنها كلَّها كانت ترى ضرورة تحكيم الشريعة، ويبقى بعد ذلك ما بينها من تفاوتٍ في مدى القرب أو البعد من تطبيق الشريعة.

ما الذي استجدَّ في عصرنا الحاضر؟

بعد أن تردَّت أحوال العالم الإسلامي، وتساقطت بلدانه تحت وطأة المستعمر، وانحلَّت عُرى الخلافة = أصبح المستعمر مستبدًّا بكافة موارده، واستطالت يدُه لتعبثَ في كل مكوِّنات العالم الإسلامي، وعلى رأسها

هُوِيَّته وتعليمُه وثقافتُه، وحضرت حينها المرجعيَّات المزاحمة لمرجعية الشريعة، وأصبح ثَمَّ أنظمةٌ وقوانينُ تنطلق من هذه المرجعيات المزاحمة دون أن ترفع بمرجعية الشريعة رأسًا، وفُرِض على مجتمعات المسلمين الخضوع لهذه المرجعيات المجافية لثقافتهم وهويتهم .. **في هذه اللحظة نشأ سؤال «تحكيم الشريعة»**، وظهرت على الساحة المطالبةُ بحكم الشريعة، وتنادت الأصوات ببيان ضرورتها، ومواجهة ما يرد عليها من اعتراضات وتشويهات.

قد يكون صادمًا لبعض القرَّاء أن نقدِّم للموضوع ببيان أن سؤال تحكيم الشريعة لم ينشأ إلَّا من عقودٍ قليلةٍ واكبت حقبة الاستعمار وما قبلها بقليل، لأن الأجيال المعاصرة منذ أن وَعَت وفتحت عينها على المشهد الثقافي وهي تسمع بالسجال والجدال المتعلق بسؤال تحكيم الشريعة، فربما سَرَى في وهمها أنَّ لذلك امتدادًا طويلًا في التاريخ الإسلامي، وأنَّ له ما يستند إليه من اجتهادات أو مقولات، لكن الواقع أنَّ ذلك كلَّه لم يكن.

فبعد أن أُقصِيَت مرجعية الشريعة بقوة الحكم ونفوذ السلطة، اشتعلت بعدها شرارةُ النقاشات والسجالات المتعلقة بتحكيم الشريعة، وكانت البَداءة حينها بسؤال «الدين والدولة»، وهل الشريعة مجرد علاقة روحية بين العبد وربه، أو أنها تحمل تشريعاتٍ وقوانينَ ونظمًا مُلزِمة؟

سُجِّلَت في تلك المرحلة كتابات عديدة تقرِّرُ أنَّ الشريعة مجرد رسالة روحية، تقوم على شرائع وواجبات يقوم بها الفرد، لكنها لا تحمل واجبات أو منهيات شرعية يتعلق بها إلزامٌ أو منعٌ، وبناءً عليه فلا معنى – حسب

هذه الرؤية - لطرح سؤال تحكيم الشريعة، لأن الشريعة لا علاقة لها بالنظام والحاكميَّة.

وقد نهضَ كثيرٌ من العلماء والدعاة والمفكرين لمناقشة هذه القضية، واستثمروا خزانة الأدلة الشرعية المنطلقة من نصوص الوحي في نقض هذه التصوُّرات، وبيان ما فيها من خلل وانحراف وفساد، وتلاحقت هذه الكتابات حتى سقطت تلك التصوُّرات كليًّا، ولم يبقَ فيها عرق ينبض، فهذه التصوَّرات الأجنبيَّة التي شغلتِ النَّاسَ زمنًا طويلًا تبدو في زمننا المعاصر باهتةً شاحبةً، قد هجرها عامَّة أصحابها، وصار يستحيي من إيرادها كلٌّ من يحترم البحث الموضوعي، وانتقل السِّجال عند ذوي الطرح العلماني إلى مجالاتٍ أخرى، كأدوات فهم النص، وتاريخيته، ونسبيته.

ومع ذلك فقد بقي هذا السؤال ملتهبًا، وما يزال البحث والسؤال والنقاش حوله من أسخن القضايا الفكرية المعاصرة، وتشظَّى السؤال إلى كثيرٍ من السؤالات التي تبحث قضايًا أدقَّ وأعمقَ وأكثرَ تفصيلًا، وازدحمت المكتبة المعاصرة بما لا يمكن حصره من الدراسات والأبحاث المتعلقة بهذه السؤالات.

* * *

هذه السؤالات الحديثة يمكن كسرُها إلى مجموعتين:

الأولى: السؤالات المتعلقة بكيفيَّة تطبيق الشريعة، وتحديات التطبيق، وتفاصيل الأحكام الشرعية، والثابت والمتغير منها، ونحو هذه السؤالات

التي تحمل سجالاتٍ فكريَّةً واسعةً .. وهي سؤالاتٌ مهمَّةٌ جدًّا لتجلية مفهوم تحكيم الشريعة وتعميقه.

الثانية: السؤالات المتعلقة بأصل تحكيم الشريعة، وهي التي تثير الشكوك حول ذات المفهوم، وتنزع إلى إلغاء حقيقته.

وهذه المجموعة الثانية من السؤالات هي مرمى هذا الكتاب ومحل استهدافه، وهي المقصودة من عنوان هذا البحث (سـؤالاتُ تحكيم الشريعة)، فهي السؤالات الحديثة التي توجِّه اعتراضاتها على أصل مفهوم تحكيم الشريعة، وقد كان لها حضورٌ بارزٌ في الدراسات والملتقيات والبرامج الإعلامية.

هذا، وإنَّ من اللافت في هذه السؤالات أنَّ من يحامي عنها ويتولى تسويقها ليس بالضرورة ممن يحمل تصوراتٍ مناقضةً لأصول الإسلام، فقد تتردد هذه السؤالات على ألسنة كثير من المثقفين والنخب وعند شرائحَ من المتعلمين ممن لا ينازع في أصل مرجعية الشريعة، ولا يؤمن بمرجعيَّةٍ أخرى مزاحمةٍ لمرجعية الوحي.

وإشكاليَّة مثل هذه السؤالات أنه قد يتفق على مضمونها ويشترك في إثارتها طوائفُ تمثِّلُ طرفَي نقيضٍ في التصوُّرات الفكرية، فقد ينادي بها من لديه منازعة عميقة لقطعيات الشريعة ومحكماتها، وقد لا يكون مسلِّمًا من الأساس بمرجعية الوحي، وفي المقابل نجد بعضَ مناصريها ممن يعلن إيمانَه بالوحي والتزامَه بالشرع.

ولهذا لم تتَّجه هذه الورقة بالخطاب إلى طائفة/ شخصيَّة معيَّنة، بل جُرِّد القول فيها لينتظمَ لدى القارئ الفضاءُ العامُّ الذي تتحرَّك فيه هذه السؤالات، ويتمكنَ بذلك من الوقوف على مداراتٍ واسعةٍ من الجوابات، فليس الغرضُ منها إذًا ملاحقةَ تفصيلاتِ مشروعٍ مناهضٍ بعينِه.

ثمَّ إنَّ المعترضَ على تحكيم الشريعة ليس بالضرورة ممن يتبنى هذه السؤالاتِ كلَّها، كما أن تفصيلات السؤال الواحد ومسارات الإجابة عنه لا تنطبق بالضرورة على اتجاهٍ/ شخصٍ بعينه، ومن هنا فإنَّ تجريدَ الخطابِ المنبسطِ على طول خطِّ هذه الورقة كان مقصودًا ليكون الخطابُ أعدلَ في المعالجة.

(سؤالاتُ تحكيم الشريعة) كثيرةٌ جدًّا، وبعد فحصِها، وتقسيمِها موضوعيًّا، وإدماجِ بعضها في بعضٍ = ارتأينا جعلَها في ثمانية سؤالات:

السؤال الأول: الشريعة الغامضة، وهو متعلق بوجود تفسيرات متعددة لتحكيم الشريعة، لا يمكن معها الاعتراف بوجود معنًى واضحٍ لمفهوم تحكيم الشريعة.

السؤال الثاني: الشريعة الموظَّفة، وهو يشيرُ إلى أنَّ تحكيم الشريعة أصبح أداةَ توظيفٍ بيد السلطات المستبدة لممارسة عدوانها على الحقوق باسم الدين.

السؤال الثالث: الشريعة التاريخيَّة، ويُقصَد به أنَّ الشريعة قد حَكَمت في تاريخٍ له ظروفٌ وأدواتٌ مختلفةٌ عن واقعِنا المعاصر، وأدواتِه، وتحدِّياتِه.

السؤال الرابع: الشريعة المطبَّقة، وهو يقول بأنَّ الشريعة في حقيقة الأمر مطبقة في الواقع، فهي قائمةٌ لم ترتفع أصلًا، فلا وجه للمطالبة بتطبيقها وتنزيلها على واقع الناس.

السؤال الخامس: الشريعة المختزَلَة، ويُرادُ بإثارته الاعتراض بأنَّ مفهوم تحكيم الشريعة اختُزِلَ في مفاهيمَ محدودةٍ، واجتهاداتٍ معيَّنةٍ، ورؤًى ضيِّقَةٍ.

السؤال السادس: الشريعة المشوَّهة، الذي يقرِّرُ أنَّ التطبيقاتِ المعاصرةَ لتحكيم الشريعة كلَّها مشوهةٌ، ولذا فلا تنبغي المطالبة بها والحال أن التشويه قد طالَ تطبيقَها ونالَه.

السؤال السابع: الشريعة المنتِجة للنفاق، وهو يرى أنَّ تطبيقَ الشريعة والإلزامَ بها يوطِّئُ أكناف النِّفاق، ويُنتج مجتمعًا منافقًا.

السؤال الثامن: الشريعة التقليديَّة، وهو يقضي بأنَّ تطبيق الشريعة وَفق التصورات الفقهية المعروفة يُعَدُّ انتهاكًا للحريَّات والحقوق.

هذه مجمل (سؤالات تحكيم الشريعة) الثَّاويَة في هذا البحث، وتحت كل سؤال منها عددٌ من الإشكالات والسؤالات المرتبطة به .. وقد حرصنا في هذا الكتاب على أن تكون المناقشات مختصرَةً مكثَّفةً، تناقش كلَّ سؤالٍ بدقَّة وموضوعيَّة، نقاشًا معبَّأً بالحجج والبراهين والإلزامات، دون التعرُّض إلى ما يسند هذه الحجج من مقولاتِ أهل العلم من المتقدمين والمعاصرين، فليس الغرض من هذا البحث توثيق الاعتراضات والجوابات، بل هو يَقصِدُ في

مقامه الأول والأخير إلى الحفرِ في هذه السؤالات داخليًّا، بتفكيكِها، وكشفِ مضمراتها، والإبانةِ عمَّا تضمنته من إشكالاتٍ منهجيَّةٍ كبرى.

* * *

وأخيرًا، فأصلُ هذه الكتاب مجالسُ بحثٍ ونظرٍ جَمَعَت لفيفًا من المهتمين بهذا الحقل المعرفي، استُعرِضت فيها السؤالات، وسُوِّدَت فيها أفكار الجوابات بمختلف منازع أصحابها وزوايا أنظارهم، ثم قمنا ببسط القول فيها، وتوسعة النظر في أنحائها، مع تحريرها والإضافة عليها، فكانت على هذا الوجه من العرض والترتيب، والله وحدَه المحمود أولًا وآخرًا.

ونرحب بعد هذا بأيِّ ملحوظةٍ أو نقدٍ أو تقويمٍ لكلِّ ما يتعلق بهذه المادَّة، باذلين الشكرَ وعاطرَ الامتنان لكلِّ ناصحٍ يُمِدُّنا بشيءٍ من ذلك، لِنُفيدَ منه في تقويم الكتاب في نشراته القادمة، والله المسؤول أن يتقبَّلَ هذا العمل، وينفعَ به، ويجعلَ قصدنا فيه خالصًا لوجهه، ولا حولَ ولا قوَّةَ إلَّا بالله.

د. فهد بن صالح العجلان

fajlan@ksu.edu.sa

@alajlan_f

مشاري بن سعد الشثري

Meshari.s.sh3@hotmail.com

@m_alshathri



١

الشريعة الغامضة

(إن وجود اختلاف بين الناس في تفسير الشريعة وإقامة أحكامها يعني عبثية المطالبة بتحكيم أمر غير متفق عليه كان ولا يزال محل احتراب وجدل، وقد راكمت المدارس الفقهية عبر القرون في تاريخ الإسلام رصيدًا هائلًا من الرد والنقض والاختلاف في تقرير الأحكام الشرعية، ولدى المعاصرين اختلافات أوسع، ومن ثمَّ فأي شريعة نطبِّق؟)



هكذا يعبِّر من يثير هذا السؤال في مقابل الدعوة إلى تحكيم الشريعة، وبرغم القدم النسبي لهذا السؤال فإنه لا يزال يُطرَح بشكل مستمر، ولا يزال أيضًا يحقق بعض الرواج، وربما ساهم في ذلك ما يحدث أحيانًا من جدلٍ واختلافٍ في الساحة الفقهيَّة عمومًا منذ عقود، والتي تفاقمت بعد صعود نجم الفضائيَّات الدينية، وبرامج الفتوى، إضافة إلى انسجام الفكرة العامة للسؤال مع المزاج الليبرالي النِّسبَوي الذي يسيطر على اللغة الإعلاميَّة والنشاط الصحفي في طول العالم العربي وعرضه، كما ساهم تباين التطبيقات الواقعية التي تتبنى تحكيم الشريعة في إيجاد المشروعية لصعود هذا السؤال على منصَّة البحث والجدل.

ونحن إذا استحضرنا حتميَّةَ الخلاف وواقعَه القائمَ في سائر الحقول المعرفية، وأنَّ أحدًا من الناس لم يعلِّق عملًا - أيَّ عملٍ كان، وفي أيِّ سياق معرفي - إلى حين الاتفاق على مقدِّماته، فإنَّ بإمكاننا أن نرى هذا السؤالَ الـمُثارَ في وجه تحكيم الشريعة إنما هو تعبير عن مصادَمَةٍ مهذَّبةٍ ليس إلَّا!

ومن جهة أخرى، والتفاتًا إلى طائفة ممن يثير هذا السؤال، نجد أن هذا السؤال لديها يعبر عن حيرة تمكنت من قلوبهم فأربكت تصوراتهم، فصاروا يشككون في قطعية أصل تحكيم الشريعة، وهذا التشكيك متفَهَّم بالنسبة إلى

مَن يحمل تصوراتٍ أخرى ممن يبشر بمرجعيَّة أخرى للحكم والتحاكم مختلفة تمامًا عن مرجعية الشريعة، فكان جهلهم بحقيقة الشريعة راجعًا لإعراضهم التام عنها، غير أنَّ كثافة عرض هذا السؤال بأشكال مختلفة جعل السؤال يتسلل إلى فئات أخرى ليست في الأصل منضوية تحت لواء محادة الشريعة.

وبصرف النظر عن بواعث هذا السؤال وطبقات مثيريه، وبالمصير إلى إجابة تكشف جوانب الخلل في مضامينه = يمكن الجواب عن هذا السؤال ومضمراته عبر النقاط الآتية.

■ حتميَّة الاختلاف بين الشرع والقدر

إن الاختلاف بين البشر سنة كونية قدرها الله بين عباده، كما قال تعالى: ﴿وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]، والله الذي قدَّر ذلك هو الذي أنزل الشريعة ليُتَعَبَّدَ بها ويُتحاكَمَ إليها، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، فهذا السؤال الذي يُورَد على تحكيم الشريعة بحجة تعدد التفسيرات هو في المقام الأول منازعةٌ لله فيما قدره وأمر به، وتوهُّمُ نقصٍ في كمال حكمته حيث أمر بما تخلَّفَ شرطُه!

إذًا فكيف كانت المعالجة القرآنية لذلك؟

مع وجودِ هذا الاختلاف وحتميَّتِه وكونِه سنَّةً ماضيةً، فإن الله أمرنا حين الاختلاف بالرجوع إلى الوحي، كما دلت على ذلك نصوص كثيرة، منها قول الحق سبحانه: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩] ، وقوله: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وقوله: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥] .. فهذا الاختلاف في معرفة الأحكام، أو تنزيلها على الوقائع، ليس شيئًا جديدًا نشأ في هذا العصر حتى صار بحاجة إلى اجتهادٍ أو بحثٍ عن الموقف منه، بل هو سنة الله في خلقه، ومع هذا فقد أمرنا الله باتباع شريعته، فلا معنى للاعتراض على الشريعة بوجود اختلافٍ بين المنتسبين إليها، لأن الاختلافَ موجودٌ منذ العهد الأول الذي شهد التنزيل، بل جاء في التنزيل نفسه ما يدفع أصلَ هذا السؤال.

■ تعدُّد تفسيرات المفهوم لا يلغي فعاليته

هل (تحكيم الشريعة) هو المفهوم الوحيد الذي جرى فيه اختلاف بين الناس؟

وهل هذا الاختلاف هو حالٌ غريبَةٌ اختصَّت بها الشريعة دون غيرها؟

إنَّ كلَّ المفاهيم والقيم التي تسود بين الناس يجري فيها الاختلاف والتنازع، وفيها جزئيَّاتٌ وفروعٌ يتفق المختلفون فيها على أنها محل نظر واجتهاد، ولم يَقُلْ أحدٌ في يوم من الدهر أن وجود هذا الاختلاف يستلزم إلغاءَها أو الشكَّ في مضمونها، وانظر مثلًا إلى مفهوم الديمقراطية والحرية وغيرهما من القيم السائدة في عصرنا، تجدْ أن اختلافًا كبيرًا وقع فيها، وتعدَّدت المدارس والاتجاهات في تفسيرها وتأويلها، إلَّا أنَّ تعدُّدَ التفسيرات لهذه المفاهيم لم يؤثِّر في تبنِّيها، والمطالبةِ بها، والمنافحةِ عنها، لأنَّ العاقلَ يجد

في نفسه بداهةً أنَّ وجود اختلافٍ في التفسير لأيِّ فكرةٍ أو مذهبٍ أو قيمةٍ لا يجعلها مُلغَاةً لا معنى لها، لأن الاختلاف واقعٌ في كلِّ الأفكار.

وإذا كان الاختلاف في تفسير حاكمية الشريعة يؤدِّي إلى التشكيك فيهما فالاختلاف في الديمقراطية والحرية مثلًا يجب أن يؤدِّي كذلك إلى إلغائهما والتشكيك فيهما.

ربما يقول البعض حينها: «بل هناك محاكم دستورية ومجالس برلمانية ومؤسسات حقوقية يُرجَع إليها لحسم الخلاف»، في إشارةٍ إلى آليَّات حسم النزاع في العملية الديمقراطية على سبيل المثال، وهذا ينطوي على الظن المغلوط بأن الشريعة لا تقدم منهجية ولا تملك أدواتٍ علميَّةً لضبط أو حسم النزاع بين الاجتهادات الشرعية المتنوعة، فكان من اللازم على من يتبنى هذا السؤال أن يسلك المسلك الصحيح الواجب اعتقاده تجاه (الاختلاف)، وهو أن يبحث في كيفية التعامل معه لا أن يجعله سببًا لإلغاء الموضوع المختلف فيه.

■ **الشريعة ليست لغزًا**

حين تفحص هذا السؤال جيدًا، وتنظر في اللوازم المترتبة عليه تدرك حجم الخلل الثاوي في داخله، وتتعجب من انسياق مثيريه خلفَ مقتضياته الخطيرة.

إن التشكيك في وجوبِ الحكم بالشريعة وقطعيَّةِ حاكميتها بسبب تعدد التفسيرات وتنوع التطبيقات يعني أن هذه الشريعة التي جاء الأمر بالحكم بها ليست إلَّا لغزًا معقَّدًا وعمليَّةً مستعصيةً لا نعرف كيف التعامل معها.

فالله تعالى يأمرنا بالحكم بما أَنزَلَ علينا، كما قال سبحانه: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] .. لكننا لا ندري ما هو؟!

ويحكم ربنا بالكفر والظلم والفسق على من ترك الحكم بما أنزل، كما قال سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] .. لكننا مع ذلك لا ندري هذه الأوصاف تقع على من؟!

ويثني ربنا على حُكمِه، فيقول جلَّ في علاه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠] .. فهو شيء حَسَن، غير أنَّا لا نعرف ما هو؟!

فأحكام الشريعة التي وردت في الوحي، ونطق بها القرآن الذي وصفه الله تعالى بأنه هدى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، ورحمة، وشفاء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧]، وتبيان: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩] = صار بسبب الاختلاف شيئًا غيرَ محدَّدٍ ولا يُدرَى ما حقيقتُه ولا ماهيَّتُه؟

فعجبًا أن تكونَ القوانين الوضعية الصادرة من العقول البشرية بهذا الوضوح والجلاء بينما يعجز المسلم عن معرفة أحكام ما أنزل الله على عباده!

وحين يكون تحكيم الشريعة الذي هو أصل قطعي جاءت الدلائل الكثيرة في تقريره، حين يكون بهذا الإيهام والتعقيد فهذا يقتضي منَّا القول

بأن غيرها من الأحكام أشدُّ تعقيدًا، وبالتالي نعطِّلُ البحث والعمل في كل المفاهيم بحجة تعدد التفسيرات.

إنَّنا حين نطالب بتحكيم الشريعة فإننا نتحدث عن هوية الأمة ودينها وثقافتها، وعن القانون الذي حكم المسلمين خلال عشرات القرون، وانتشرت سلطته في الشرق والغرب، وخضعت له دول وحكومات وحضارات مختلفة، وكتب في تقرير أحكامه وبيان مقاصده وأسراره العربُ والعجمُ، من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، فلسنا أمامَ لغزٍ معقَّدٍ اكتُشِف حديثًا.

وإبراز حاكمية الشريعة بهذا الغموض والشذوذ هو من التشويه العلماني الذي يريد ستر موقفه الفاضح من مرجعية الشريعة، وإلا فحكم الشريعة هو الأصل وليس الاستثناء، وإنما الغريب والشاذ والمنبوذ هو حكم الأمة بالقوانين الوضعية، فهذا هو الفيروس الغريب الذي حُقِنت به الأمة كُرْهًا بعد الاستعمار، وفرضته الأنظمة المستبدة دون رضا الأمة ولا اختيارِها، بل بقوة الحديد والنار، فهذا هو الجسد الغريب الذي لا ينسجم مع الأمة، ولا يمكن أن يدوم عليها.

■ الموقف من تعدد التفسيرات

إذا ثبت وَهَاءُ هذه الطريقة في التفكير وبطلانُها، وظهر حجم الفساد في القول بالتهوين من الشريعة بدعوى وجودِ اختلافِ فيها، فما الموقف إذًا من الاختلاف الموجود في الشريعة، وتنوع التفسيرات لأحكامها؟

والجواب يتضح بإدراك ثلاثة مستويات مهمة في فقه هذا الخلاف:

الأول: أنَّ ثمة مساحةً قطعيَّةً من الشريعة ليس فيها أيُّ خلافٍ، بل هي من المجمع عليه بين فقهاء الإسلام، وهي مساحة شاسعة تُثبِتُ فساد الدعوى المزعومة، فليست كلُّ الأحكام مختلَفًا فيها، فالفقهاء وإن اختلفوا في فروع كثيرة مندرجة في أبواب الصلاة والزكاة والصوم والحج، إلَّا أنه لا يوجد عاقلٌ يعتقد أن وجود هذا الاختلاف في هذه الأبواب يدلُّ على أنَّ هناك اختلافًا في أصل مشروعيَّةِ الصلاة والزكاة والصوم والحج!

الثاني: أنَّ الأحكامَ الشرعيَّةَ التي وقع فيها الاختلاف تقع في إطار فقهي معين لا تتجاوزه، وتجد الفقهاء يتفقون على أن الاختلاف في تلك الأحكام لا يتجاوز تلك الأُطُر، فحين يختلف الفقهاء مثلًا في حكم صلاة الجماعة بين من يرى وجوبها، ومن يذهب إلى استحبابها، فإطار الخلاف في هذه المسألة لا يتجاوز الوجوب والاستحباب، ولا يعني خلافهم هنا أن يُسمَحَ بدخول تفسير جديد يجعل صلاة الجماعة أمرًا مباحًا، أو مكروهًا، أو محرمًا!

وفي النظام السياسي، في حدِّ السرقة مثلًا، نجد اختلاف الفقهاء في قدر المال الذي تُوجِب سرقتُه قَطْعَ يد السارق، وهذا الاختلاف منضبط بإطار معين لا يتجاوزه، فاختلافهم في تحديد قدر المال لا يفضي إلى الاختلاف في أصل حكم السرقة، ولا يُخرِجُ حدَّ السرقة من القطع إلى وضع عقوبة أخرى غير القطع.

الثالث: جاءت الشريعة بمنهجيَّةٍ علميَّةٍ لكيفية التعامل مع الاختلاف، وطرائق تحرير القول الأقرب للصواب، وهذا المنهج قائم على الرجوع إلى الكتاب والسنة من قِبَلِ المجتهدين، والبحث في دلائلهما عبر منهجيَّةٍ فقهيَّةٍ وقواعدَ عامَّةٍ ومقاصدَ كليَّةٍ تُوصِل لمعرفة مراد الله تعالى، وهو منهجٌ قطعيٌّ مجمَعٌ عليه لا يختلف فيه المسلمون، فهم وإن اختلفوا في النتيجة لكنَّ منهجَهم في الانطلاق من الشريعة واعتماد مرجعيَّتها منهجٌ واحدٌ، وحينها فما يقع بينهم من اختلاف فهو راجعٌ لاختلافهم في تطبيق المنهج، لا في المنهجِ نفسِه.

فحين لا يعرف المسلم مثلًا الاتجاهَ الصحيحَ للقبلة، فإنَّ المنهج الشرعي يُحتِّمُ عليه أن يجتهدَ في الوصول إلى الاتجاه الصحيح ولو بغلبة الظن، ويمكنُه الاستفادة في ذلك بالأدوات الحديثة، أو ينظرُ في منازل الشمس والقمر فيحدِّدُ اتجاه القبلة، ثمَّ يصلي فيكونُ مصيبًا مثابًا ولو أخطأ، ويمكن أن يجتهدَ مصلٍّ آخرُ فيختلف معه، فيصلي في اتجاه مغاير للأول فيكون مصيبًا ومثابًا مثله.

اعتَبِرْ حال هذين بثالثٍ يقول لهما: «لي أن أصلِّي إلى أيِّ جهةٍ أريد، لأن الاختلاف الذي وقع بينكما في تحديد القبلة يعني أنه لا وجود لقبلة معينة، أو أنَّ اختلافَكما في تحديد القبلة يجعلني أشكُّ في الدعوى المزعومة من وجوبِ اتجاه قبلة معينة وبطلان ما عداها!»

فهذا إن صلى فصلاته باطلة، ولو أصاب القبلة، لأنه ينطلق من منهج باطل.

هذه المستويات الثلاثة تثبت أنَّ المطلوبَ ليس اتباعَ رأي معيَّن، ولا فرضَ اجتهاد محدَّد، وإنَّما الواجبُ هو اتخاذ مرجعية الشريعة، وليس مرجعيَّةَ عالم معيَّن أو جماعة معيَّنة أو بلد معيَّن، فتحكيم الشريعة لا يُلزِم بفهم معين يختص به فرد أو جماعة من الناس، إنَّما يُلزِمُك بالشريعة، وذلك يعني أمرين:

١) أن لا تتجاوزَ قطعيَّاتِ الشريعة وأصولَها المحكمة.

٢) أن تسلكَ المنهجَ الصحيحَ في الوصول لأحكامها.

والمسلم وسط بين طرفين، فإذا وجد من يغالي في الإلزام برأي معين، فإن النُّفرة منه إلى ترك الالتزام بأيِّ رأي لا يَقِلُّ انحرافًا وإشكالًا عنه، لأنَّ عدمَ الإلزام برأي عالم أو مذهب معين لا يعني عدمَ الإلزام بأيِّ فهم وبأيِّ حكم، فأحكام الشريعة لها مفاهيمُ محدَّدةٌ معروفةٌ، وإلَّا لَـمَـا كان لخطاب الشارع بالأمر باتباعها والالتزام بها أيُّ معنًى.

ومما يثير الانتباه هنا أنَّ عامَّةَ مَن يعلِّق لافتة (الشريعة على فهم من؟) ليس لديهم عنايةٌ بأحكام الشريعة ومصادرها، ولا اهتمامٌ بخلافات الفقهاء وأدلتهم ومناهجهم في النظر، بل ترى الواحد منهم يتعامل مع هذه القضية الكبرى بسذاجة مفرطة حين يرى أن مجرَّدَ وجودِ أفهام مختلفةٍ كافٍ في عدم العناية بأصل تحكيم الشريعة، ولو أنه استحضر أنَّ تحكيم الشريعة أمرٌ ربانيٌّ نصَّ الله تعالى عليه في مواضعَ من كتابه لَأَيقن أنَّ هذه الشريعةَ ليست لغزًا، ولَاجتهد في تتبُّع المسائل والنَّظر في الدلائل، ولَسَعى في مدارسة العلماء ومفاتشتهم لِيتَوصَّلَ إلى جزمٍ ويقينٍ قاطعٍ بالفهم، أو

غلبةِ ظنٍّ فيما يحتمل غلبةَ الظن من الأحكام، ويتبيَّنَ له المنهج الذي يقوم عليه تحكيم الشريعة. أمَّا أن يُعرِض عنها فلا يذكرها إلا في سياق المحاجَّة والمجادلة فمِنَ الطَّبَعي أن تكون لديه حَيرَةٌ في التعامل مع تعدُّدِ الفُهُوم، لأنَّ القطع بتحكيم الشريعة يحتاج إلى علم وعنايةٍ وحرصٍ، ولا سيَّما إذا كَثُرتِ الشُّبهات وتعدَّدتِ الإيرادات، فإنَّ بلوغَ القطع بالشريعة حينها يحتاج إلى مزيدِ عنايةٍ واجتهادٍ، فالقطعُ والظنُّ أحوالٌ تأتي على قلب الإنسان بحسب علمه وحرصه واجتهاده، فالعالم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ يَصِل إلى اليقين في كثيرٍ من الأحكام بالقدر الذي لا يتحصَّل للعامِّي من الناس، والمقبلُ على الشيء المهتَمُّ بتفصيلاته يصل إلى الجزم بقضاياه بما لا يصل إليه المعرضُ عنه.

■ الشريعة المشروطة

كثيرًا ما يقول صاحب هذا السؤال في سياق دفعه لتحكيم الشريعة: ما الشريعة التي تريدون الحكم بها؟

وهذا تركيب خاطئ للتساؤل أو الاستعلام، لأنَّ الواجبَ على المسلم أن يُسلِّمَ أولًا للشريعة، ثم يبحثَ عن أحكامها، لا أن ينظرَ أولًا في الأحكام، ثم يقرِّرَ هل يؤمن بها أو لا؟!

ليس هذا منهجَ أهل الإيمان الذين قال الله تعالى عنهم: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور: ٥١] .. فالمسلم ما دام مسلِّمًا لأمر الله فهو مؤمنٌ إيمانًا تامًّا بأنَّ حكمَ الشريعة هو العدلُ والخيرُ والرحمةُ، وهو الذي ينجيه في الدنيا

والآخرة، فمهمَّتُه تكمُنُ في البحث عن هذه الأحكام لتطبيقها والالتزام بها، لأنه مسلِّم بأنها من عند حكيم خبير عليم. أمَّا مَن يريد النَّظرَ في الأحكام أولًا ليختار بعد ذلك التسليمَ لها أو عدمَه فهو بذلك يقلب هرم التسليم رأسًا على عقب!

مشكلة كثير ممن يطرح هذا السؤال تكمُن في هذه الزاوية، في أنه لم يسلِّمْ أساسًا بضرورة الالتزام والانقياد للشريعة، فما تزال في نفسه إشكالاتٌ تحوم حولَ تحكيم الشريعة، على أنَّ هذه الإشكالات إن لم يكن ورودها باختياره فلا لومَ يلحقه، فحتى أهل العلم قد يَعْرِضُ لهم في بعض القضايا والأحكام من الخواطر ما يحتاجون معه إلى تبيُّن الحق، لكنَّ الإشكال في أن كثيرًا ممن يثير هذا السؤال لا يتطلبُ به جوابًا ينتزعه من شَرَكِ الشبهة، بل إنه يخرِم بهذا السؤال أصلَ الانقياد، وقد كان الواجبُ عليه أن يسلم للأصل وينقاد له، ثم هو إن أخطأ بعد تسليمه للأصل في فهمٍ أو اجتهادٍ أو مسألةٍ فذلك خيرٌ من إعراضِه عن الأصل بالكلية لوجود إشكالات لديه حول بعض تفصيلاته.

■ الاحتجاج بتعدد التفسيرات بين الرفض والاستعلام

وهنا يبرز سؤالٌ يجدرُ وضعه أمام ناظِرَي من يثير هذا السؤال، مفاده: هل الاحتجاج بتعدد التفسيرات لتطبيق الشريعة متَّجِهٌ إلى الفهم الذي يجب تطبيقه، أو إلى أصل تطبيق الشريعة؟

فإن كان السائل يعارض فهمًا معيَّنًا، فالاتجاه الصحيح أن يبحث عن الفهم الصحيح، فليجتهد في البحث عن الفهم الصحيح ولو أخطأ، فهذا خير من

إلغاء مرجعية الشريعة لعدم وجود فهم صحيح لديه، وإنَّ اختيار أيِّ فهمٍ للشريعة خيرٌ من ترك الشريعة بالكلية، فليسلِّم بهذا الأصل، ولْيَنقَدْ لربه، ولْيَخترْ أي فهم، وحينئذٍ سيُطَالَبُ أولًا بإثبات أن هذا الفهم هو الأسلم والأصوب، وسيحاكم إلى نصوص الشريعة لمعرفة مدى سلامة هذا الفهم.

أمَّا الإعراض عن الشريعة بزعم تضارب التفسيرات فهذه منهجية مختلة في التصورات، ولهذا يسلكها بعض ذوي التوجهات المحادة للإسلام، لأنهم أساسًا يرفضون مرجعية الشريعة، لكنهم يتخذون الاختلاف في الفهم غطاءً لمحادَّتهم وذريعةً لإقناع الناس برفضهم.

فالتسليم بأصل الانقياد، ثم البحث عن الفهم الصحيح عبر منهجية علمية = هو المنهج العلمي الموضوعي في التعامل مع اختلافات الفهوم. أمَّا من يلغي الأصل بسبب اختلاف التفسيرات فيه فما مَثَلُه إلا مَثَلُ من اختلفت عليه أقوال الناس في كيفية الوصول إلى مكان معين، فانزعج من ذلك وجعله هذا دليلاً على أن هذا المكان غير موجود!

إن تحكيم أوامر الله تعالى هو خضوع وانقياد واتباع لشريعته، والمسلم وإنْ غَلِط في اتباع الحق، أو فاته الصواب في بعض المسائل، أو جهل بعض أحكام الشريعة، إلا أنه مؤمنٌ بضرورة اتباع الشريعة، وسائرٌ في طريقها، ومجتهدٌ في تتبع أوامرها ونواهيها، فحين يكون محافظًا على هذا الأصل فما يقع منه من خطأ، فهو إمَّا خطأ مغفور أو معصية، لكنه على كل حال خير من المعرض المستنكف الذي لا يسلم للشريعة، ولديه عوائق وإشكالات كبيرة مع أصل التسليم والانقياد للشريعة، وحين نتفق على السير تحت راية الشريعة،

ونجتهد في الانطلاق من أصولها وقواعدها، ونسلم الأمر لها، فما يحصل بعد هذا من خلافٍ حول بعض أحكامها، أو تنازعٍ في تقدير المصالح والمفاسد، فهو بين أمرين: فإن كان الخلاف سائغًا فهو دائرٌ بين الأجر والأجرين، وإن كان الخلاف غيرَ سائغ فلن يخرج بذلك عن كونه متَّبِعًا ومطبِّقًا للشريعة.

ولقد اختلف الصحابة في كثير من الأحكام، وتنازع الخلفاء الراشدون في كثيرٍ من الأقضية، وقضى أبو بكر بخلاف ما قضى به عمر رضي الله عنهما، وحصل بينهم اختلاف في السيرة والقضاء، لكنهم جميعًا كانوا محكِّمين للشريعة، لأنهم منقادون لها، سائرون خلفها، ساعون لامتثال أحكامها، ولم يكونوا ليتركوا تطبيق الشريعة لوقوع الاختلاف في تطبيق بعض أحكامها، فهم - وإن اختلفت أحكامهم - إنما ينطلقون من أصول الشريعة وقواعدها.

وفي الجملة فإن المعارضة لتحكيم الشريعة بزعم تعدد التفسيرات هو في الحقيقة تعبير عن حالِ إعراضٍ وكسلٍ وضعفٍ في البحث والعناية بتحكيم الشريعة، وعلاجها يكون بأن يجتهد المعترض في البحث حتى يزيل هذا الغموضَ المدَّعى، لا أن يستكثرَ من الشبهات والإيرادات، ثم يتعجبَ من عدم وجود فهمٍ قاطعٍ للشريعة، فمن أين يأتيك القطع ولم تَسِرْ في طريقه ولم تبذل أسبابه؟!

■ **نموذج فحص واختبار**

بعد تفكيك هذا السؤال وكشف مضمراته نحب أن نمتحن المضمون الذي ينطلق منه هذا السؤال من خلال اختبار يهدف للكشف عن مدى

صلابة التشكيك بحاكمية الشريعة بسبب وجود اختلاف فيها، فهل هو فعلًا مضمون صلب عميق عند مثيري السؤال أو لا؟

إذا تأمَّلنا في واقع من يثير هذا السؤال اعتراضًا على بعض أحكام الشريعة، فهل نجدهم يتعاملون مع بقية أحكام الشريعة بنفس الميزان الذي ينطلقون منه هنا، شريعة ذات تفسيرات متعددة لا ندري ما المضمون القطعي فيها؟

نعم، من يجعل كل أحكام الشريعة كذلك بحيث لا يستدل من قطعيات الشريعة بشيء في أي من السجالات الفكرية المعاصرة، فسيخرج من الاختبار بشهادة اطراد لمنهج باطل.

لكنَّا نجد أنَّ لدى عامَّة من يثير هذا السؤال قطعيَّاتٍ يتمسكون بها، ويرون الشريعة لا تحتمل خلافًا فيها، من ذلك مثلًا:

- ذم الغلو، ونقد تصرفات الغلاة، وإنكار نسبتها إلى الإسلام.
- الدعوة إلى الحكم الشوري، والحرية السياسية، وذم التفرُّدِ والاستئثارِ بالحكم والثروة.
- الحث على التنمية والنهضة، والتواصل الحضاري، والاستفادة مما عند الأمم المعاصرة.

هذه مجرد نماذج لأحكام ينطلقون في تقريرها من الشريعة، وغيرها كثير.

هذا التباين في الموقفين يكشف الخلل الموضوعي المهول في هذه القضية،

فتحكيم الشريعة الذي هو من أصول الإسلام وقطعياته الظاهرة يُشَكَّك فيه بدعوى اختلاف الفهوم، بينما يتعطل هذا المعنى في أحكام أخرى فيُقطَعُ بها ولا يُلتفَتُ لاختلاف الفهوم فيها، مع أنها دون تحكيم الشريعة في المنزلة ورتبة القطعيَّة، بل وفي أحيان كثيرة لا تكون من الأحكام القطعية أصلًا، إنما هي من محالِّ الاجتهاد، بل ربما كانت غير سائغة، ومع ذلك يُجزَمُ بنسبتها إلى الإسلام، ويُقطَعُ بالعمل بها.

هذا التراوح في التعامل مع قضايا الشريعة، بإثارة هذا السؤال وإعماله في بعض أحكامها وتعطيله في البعض، يعني بكل وضوح هشاشة المضمون الذي يعتمد عليه هذا السؤال.

■ إشكالية الغلو في تحكيم الشريعة

بعد أن ظهر لنا هشاشة المستند العلمي الذي يتكئ عليه الاعتراض على حاكمية الشريعة بدعوى تعدد التفسيرات في مفهوم الشريعة، يأتي هنا عادةً توظيف حالة النفور الشعبي من تصرفات بعض الغلاة التي تستند إلى الشريعة في التعبير على مفهوم حاكمية الشريعة، فيقول بعض الناس: الشريعة هنا على أي مفهوم؟ هل هو مفهوم الغلاة الذين ...؟ ثم يبدأ في سرد القصص وحكاية المواقف التي ترسم صورة مرعبة عن حكم الشريعة، ليصل من خلالها إلى إسقاط المفهوم بالكلية.

نعم، هذه طريقة مؤثرة في التأثير على كثير من الناس، وقد يصل بعض الناس بعدها إلى قناعة راسخة برفض حاكمية الشريعة بسبب ذلك.

لكن هذا لم يكن ناتجًا عن بحث موضوعي ونظر علمي صحيح في الحجج والبراهين، إنما هو خضوع للعاطفة، وارتهان للصورة الإعلامية، وسقوط في المشاعر الآنيَّة، مما يُعَدُّ من الهوى الذي لا يعفي الإنسان من واجب خضوعه لحاكمية الشريعة.

ليس هذا التوظيف بحديثٍ على حالتنا المعاصرة، فما يزال الحديث عن حاكمية الشريعة بطريقةِ أنها تقتل الناس، وتقطع آذانهم، وتقتل بَسمتهم، وتعزلهم عن الحياة، وتميت المرأة، إلخ ... ما يزال موجودًا من عشرات السنين، وهي لغة تشويهية تسطيحية، ومن الامتهان للعلم والموضوعية أن يناقش مثل هذا الكلام نقاشًا علميًّا، إنما نريد هنا فقط أن نذكِّر القارئ الكريم أن هذه اللغة التشويهية للشريعة بأفعال الغلاة ليست نغمة حديثة، وإنما هي مجرد رصفٍ جديدٍ لكلمات موجودة من قبل.

ما يعنينا هنا أن وجود تصوُّرٍ غَلَا في مفهوم تحكيم الشريعة لا يمكن أن يؤثر فيه، فمجرد وجود تفسير آخر منحرف - غلوًّا أو إهمالًا - لا يؤثر على أصل حاكمية الشريعة.

بل إن أصحاب نظرية «تعدد التفسيرات» سيقعون في إشكال مع مفهوم الغلو، لأن الغلو سيبقى حينها أحد هذه التفسيرات، فمن لا يملك تصوُّرًا صحيحًا مبنيًّا على أدوات وشروط موضوعية لتحديد التفسيرات المقبولة فكيف يمكن له أن يرفض الغلو؟

هذه ورطة عميقة ليس لها جواب علمي صحيح، فما دمتَ تقبل كل التفسيرات المتعلقة بأحكام الإسلام، أو تراها كلها محتملة أو ظنية، فلا بد

أن تقبل الغلو بوصفه أحدَ هذه التفسيرات، وحينئذ فسؤال الغلو مشكل في الحقيقة على من يثير سؤال التشكيك في حاكمية الشريعة بسبب تعدد التفسيرات، لا على من يرى أن ذلك غير مؤثر عليه.

نعم، موضوع الغلو في تحكيم الشريعة يتطلب بحثًا تفصيليًّا يجلِّي ما يتعلق به من مسائل، ويكشف أوجه الاجتهاد المعتبر فيها من غير المعتبر، وهو مبحث يخرجنا عن سياق هذه الدراسة في مناقشة السؤالات المثارة على تحكيم الشريعة.

وإن يكن من أمرٍ تجدر الإشارة إليه هنا، فهو لفت نظر القارئ إلى أن الغلاة حين يقدمون تصورهم حول مفهوم حاكمية الشريعة، ويشفعونه بالنقض للتصورات الأخرى، فإن من أكبر ما يَقُضُّ مضجع مقرَّراتهم ويُرِبك خطابهم ليس هو الخطابَ المناوئَ لتحكيم الشريعة، فهذا الخطاب مغسولٌ في أنظارهم لا يستحق الالتفات إليه فضلًا عن مناكفته، ولكنه الخطاب الشرعي المؤصَّل الذي يقدم تصوُّرًا محكَمًا مبنيًّا على أصول النظر العلمي الصحيح، الذي يجمع أصحابه بين أصل حاكمية الشريعة وواقعيَّة الفقه الإسلامي، فينادون بتحكيم الشريعة مناداةً جادَّةً، ويعملون على ذلك حسب فقه الممكن، هذا الخطاب وحده هو المؤَهَّلُ لحلِّ عُرى الغلو وخلخلة مقدماته، لا الخطاب الذي يرى في تحييد الشريعة نقضًا للغلو وقهرًا للغلاة، فإن هذا الخطاب في حقيقة الأمر خطابٌ انسحابيٌّ لا يملك رؤية متماسكة تصلح أن تُقدَّم لتكون قادحة في الغلو.



٢

الشريعة الموظَّفة

(إن تحكيم الشريعة والسعي في تطبيقها يجعل منها عُرْضةً للتوظيف من مختلف الطوائف والحكومات، فيمكن لأي حكومةٍ من خلالها أن تنهب المال وتقتل الناس وتعتقل الرجال وتكمم الأفواه بحجة تطبيق الشريعة، فلئلا يستغلها المستبدون الظالمون في قهر الناس وظلمهم وإيذائهم يجب إبعاد الشريعة عن أن تتخذ وسيلة للفاسدين يحققون بها مآربَهم).



للجواب عن مثل هذا الاعتراض يحق لنا أن نتساءل: هل التوظيف حالة استثنائية لا تأتي إلا على الشريعة؟

وإذا أَجَلْنا النظر سنجد أنَّ كلَّ القيم والمعاني يمكن أن توظف، فالحاكم الظالم يمكنه في سبيل ستر مظلمته وتحسينها أن يتدثَّر بالشريعة أو بالديمقراطية أو الحرية أو العدالة أو القبلية أو الإنسانية، إلى ما لا يحصر من القيم والمفاهيم التي تلقى رواجًا عند الناس، وكلُّ مفهوم يحبه الناس فسيكون عرضة لمن يستغله لتحقيق مآربه.

بل إننا حين ننظر في واقعنا المعاصر نجد أنَّ الحالةَ الأضخمَ والأكبرَ للتوظيف في النُّظم العربية والإسلامية لم تكن للشريعة، بل كانت للديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان والتقدم وسيادة الأمة، ونحو هذه المفاهيم، فأكثر المجازر والمظالم كان ترتكب باسم هذه المفاهيم، وكل النظم السياسية المعاصرة التي ثار عليها الناس كانت تحكم باسم الديمقراطية والحرية وسيادة الشعب، غير أن هذا العناء الطويل من التوظيف القبيح والاستغلال البشع لهذه المفاهيم لم يجعل الناس يطالبون بإبعاد الحرية حتى لا توظف، ولا قالوا نرفض الديمقراطية لأجل أن لا تستغل .. كلا،

بل طالبوا بالحرية والديمقراطية، وكانوا مستحضرين لإشكالات التوظيف والاستغلال، وبإزاء ذلك كانت المطالبات لدفع غوائل هذا التوظيف متجهةً إلى ضرورة وضع الضمانات ورفض التوظيف والحيلولة دون أي استغلال، وهذا شيء بدهي، فالتوظيف يُعالَج بإلغاء التوظيف لا بهدم الفكرة من أصلها، فمن يستغل الحجر ليرميك به فالحل أن تحول دون رميه للحجر، لا أن تزيل الحجر من الوجود، ومن يستغل المرضى والفقراء لأكل أموال الناس بالباطل فالحل أن تضمن وصول الأموال للفقراء، لا أن تقطع المال عنهم، هي بدهيات، لكنها تُنْسى حين يأتي موضوع تحكيم الشريعة، فيكون الظلم باسم الشريعة عند بعض الناس مبرِّرًا لرفض الشريعة!

والشاهد من هذا كله أن التوظيف حالة طبيعية لأي فكرة مستحسنة عند الناس، فالتفكير بطريقة (إلغاء) الشيء الحسن لئلا يُستَغَل يعني إبادة كل ما هو حسن في هذه الحياة، يعني قتل كل معنى حسن في نفوسنا حتى لا يوجد مَن يوظفه في الاتجاه الخطأ.

■ ما الحلُّ إذن؟

لا شك أن التوظيف شيء مزعج، وكلنا نرغب في منعه والحيلولة دون وقوعه، لكن بوصلة التفكير يجب أن تنظر إلى المسار الصحيح الذي يعالج هذه المشكلة، لا أن يتحدث بطريقة المرتعش الذي لا يدري ماذا يفعل.

إن علاج توظيف الشريعة أو أي معنى حسن يكون بتحقيق ضماناتٍ وآليَّاتٍ وخططٍ تضمن تطبيق الشريعة على الوجه الذي أمرنا الله تعالى به،

وتمنع مسالك التوظيف من الوصول إلى مبتغاها، فحين يرى المرء ظلمًا يُرتكَب باسم الشريعة فالتفكيرُ السويُّ أن يفكر في كيفية تطبيق الشريعة بما يحول دون هذا التوظيف، أن يفكر في كيفية الحيلولة بين هذا الظالم وظلمه، لا أن يفكر في إلغاء الشريعة انتقامًا من هذا الظالم، لأن معركته حينها لن تكون مع الظالم، بل مع الشريعة!

إننا نريد تطبيقًا للشريعة، ومِن تطبيق الشريعة أن نجتهدَ في تحقيق الوسائل التي تحققُ هذه الغاية، وتضمنُ عدمَ انحرافها أو وقوعَ جورٍ فيها، وإذا حصل خلاف ذلك فإن عجلة التصحيح تتجه إلى البحث عن المسلك الصحيح لتطبيق الشريعة، وعن منافذ الخلل التي أوقعت الفساد. أمَّا الانتقال حينها إلى الشريعة والمطالبة بإلغائها فهو تعبير عن حالة نفسية ساخطة حوَّلَتْ نقمتَها على الواقع لتكون نقمةً على الشريعة.

■ **ماذا يريد من يقول: لا نريد توظيف الشريعة؟**

مَن يطرح هذا الإشكال يرى حاكمًا معينًا قد ظلم الناس باسم الشريعة، فيغضب ويرفض تحكيم الشريعة لئلَّا يتَّخِذَها هذا الحاكمُ وأضرابُه ذريعةً لمظالمه.

حسنًا، هل سيتوقف الحاكم عن توظيف الشريعة بمجرد أن يرفض هذا الإنسان توظيف الشريعة؟

الجواب بكل تأكيد: لا، لأن استغلال الحاكم للشريعة ليس سببه أنك مقتنع بتحكيم الشريعة من عدمه، وعليه فإذا رفضت تحكيمها تخلَّص

الحاكم من توظيفها لمظالمه .. لا .. بل سببه عدم وجود ما يمنعه من التوظيف والاستغلال، فالخطوة الصحيحة لأجل أن تمنعه من توظيفها أن تسعى في منعه عمليًا من ذلك، لئلا تكون الشريعة ألعوبةً بيده ومنصةً لعرض مظالمه، وأنت بهذا السعي تتخذ الموقف الصحيح، وتضع المشكلة في موضعها اللائق بها.

لنرسم المشهد بحسب تفكير صاحب هذا السؤال:

وَجَدَ حكومةً توظف الشريعة، فرأى أن من المهم عدم الحكم بها لئلا توظف، وصار مقتنعًا بذلك، وأخذ في نشره بين الناس .. ما نتيجة صنيعه؟

نتيجته أن تصوراته عن الشريعة قد فسدت، وتسليمه لله تعالى قد ذبل، وبدلًا من أن يكون محاميًا عن الشريعة صار خصمًا لها، فجدَّ في تشويهها، وبثَّ الشكوك حولها.

وأمَّا الواقع فما زال التوظيف مستمرًّا، وتوظيف تلك الحكومة لن يتغير لمجرد هذه الشكوك المثارة، بل إن مثل هذه الممانعة للشريعة نفسها ستكون في صالح تلك الحكومة إذا ما أرادت تشويه معارضيها، حيث إن المجتمعات الإسلامية تنزع إلى الشريعة، وتميل مع مَن يرفع لافتتها، فإذا مَثَل أمامها مَن يدَّعي تطبيقها - بصرف النظر عن سلامة ذلك التطبيق - ومَن يناهضها ويقف في وجه تحكيمها، فالنتيجة أن الناس سيرجحون كفة من يدعي تطبيق الشريعة، وسيرون في مشروع المناهضة مشروعًا مرذولًا ينبغي حسمه .. وحينها، فلا الشريعة طُبِّقَت على وجهها، ولا صوتُ

المعارِض قد نال حظَّه من الاعتبار، وسببُ ذلك بكل وضوح وجودُ الخلل في المعالجة، فبدلًا من أن يتجه لعلاج أسباب المشكلة، عاد لهدم تصوراته، وزرع المشكلة في منطقة أخرى، فبدل أن نظفر بعلاج لبلاءٍ نازلٍ رجعنا ببلاءين!

إذًا، فالاستبداد لم ينشأ من الشريعة حتى يكون الحل في إلغائها، إنما نشأ الاستبداد من ضعف الرقابة، وعدم القدرة على المحاسبة، وغياب المؤسسات والضمانات ونحوها، فالحل في الدعوة إلى التطبيق الصحيح لشريعة الله تعالى، لا في خلق مشكلة جديدة مع الشريعة.

■ توظيف الشريعة بين اتجاهين

إن هذا السؤال حول استغلال الشريعة لمآرب فاسدة يحمل في طياته المخرج الصحيح لإشكال التوظيف الذي أثاره، فهو يتحدث عن توظيف للدين، بما يعني أنه لا إشكال في حكم الشريعة، وإنما الإشكال واقعٌ في حيِّزِ التوظيف، ويعني أن ثمة صورة نقية صافية مقابِلَ صورة مستغلة وموظفة، وعليه: فالحل في البحث عن كيفية الوصول إلى هذه الصورة النقية.

هذا بطبيعة الحال أحدُ اتجاهَي من يطرح هذا السؤال، وهو اتجاه يقر بتحكيم الشريعة وبوجود صورة صحيحة لحكمها، وإنما يرفض التوظيف.

ولكنَّ هناك اتجاهًا آخرَ يرى أن التوظيف ملازم للشريعة، فلا يمكن تحكيم الشريعة إلا بتوظيف واستغلال. فيجعل من عِلَله في رفض تحكيم الشريعة وجودَ توظيفٍ ملازمٍ لها، وحقيقة هذا الاتجاه أنه يرفض تحكيم

الشريعة بالكلية، فهو بذلك يقدح في الشريعة ذاتها، لأن التوظيف صار صفة ملازمة لها، وهذا لا يكون إلا لعيبٍ وخللٍ في ذات الشريعة يجعلها ملازمة للتوظيف.

ومع أنَّ بين الاتجاهين اختلافًا واضحًا في الموقف من تحكيم الشريعة، إلَّا أنَّ كلَّ اتجاه يؤثر في الآخر، فتضخُّمُ استحضار التوظيف السلبي للشريعة عند الاتجاه الأوَّلِ يؤدِّي به تدريجيًّا إلى أن يشعر بأن التوظيف أضحى صفةً ملازمةً للحكم، فلا بد من ضمانات خارجة عنه .. كما أن أصحاب الاتجاه الثاني ممن يرى التوظيف الفاسد ملازمًا لتحكيم الشريعة قد تكون رؤيته هذه راجعةً إلى استحضاره للنماذج التطبيقية، لذلك فمناقشةُ أحدِ الاتجاهين نافعٌ للآخر، ويمكن أن نضع في ختم الجواب عن هذا السؤال جملةً من الأمور:

أولًا: أن تحكيم الشريعة ليس شيئًا مثاليًّا تجريديًّا يسبح في الأذهان والأحلام دون أن يكون له تطبيق عملي على أرض الواقع، فلدينا نموذج الحكومة النبوية التي أقامت الدين على يد نبينا محمد ﷺ، ثم حكومة خلفائه الراشدين الذين حققوا أعلى درجات العدل والرحمة والخير والإحسان، فَنَعِمَ الناس في حكمهم وسعِدوا، فهذه نماذج في غاية التميز والقوة تضيء الطريق لكل ساعٍ إلى تحكيم الشريعة.

هذا التأسيسُ ضروريٌّ لدفع كل اعتراض يتوجَّه على أصل قابليَّة الشريعة للتحكيم السالم من أوضار التوظيف الفاسد.

بعد تلك الحقبة وقعت تجاوزات في تحكيم الشريعة، تختلف مستوياتها باختلاف الزمان والمكان والحاكم والدولة، ففيها جوانب من تحكيم الشريعة، كما أنَّ فيها تقصيرًا وتفريطًا، غير أن تحكيم الشريعة كان هو الأصلَ السائدَ في تاريخ المسلمين. وفي السياق التاريخي نماذج مثالية، وأخرى اختلف تطبيقها للشريعة قوةً وضعفًا، وأيًّا ما كان فلدينا منهجٌ مطبَّقٌ في عهد النبوة والخلافة الراشدة نستطيع محاكمة هذه النماذج إليه، فنقوِّمُ معوَجَّها وإن لم تصل بالضرورة إلى مستوى الكمال في تلك الحقبة، فنتبيَّن بتلك المحاكمة وذلك الرَّدِّ إلى الأمر الأول مواطنَ الخطأ والإصابة، ومحالَّ الاجتهاد والقطع.

ثانيًا: أن أكثر المتخوفين من تحكيم الشريعة لارتباطها في نظرهم بالاستبداد هم في الحقيقة من أكثر الناس جهلًا بحقيقة الشريعة وحِكَمِها وأحكامِها، ولديهم قصور كبير في فقه الشريعة ومصادرها ومناهج الاستدلال فيها، كما أنهم أنفسَهم كانوا عُرضَةً لحملة تشويه طويلة وعنيفة قلبت هرم تصوراتهم عن الشريعة وأحكامها، ورسَّخَتْ في وعي كثير منهم نفرةً حادَّةً منها دون سبب منطقي أو عقلاني، وإنما هو نفسي انطباعي من أثر تلك الحملات التي اجتالتهم عن التصور الصحيح لشريعة الله تعالى، ومن كانت هذه حالُه فكيف يدافع ويناهض تحكيم الشريعة بحجة توظيفها وهو نفسه لا يعرف حقيقةَ هذه الشريعة التي وُظِّفَت؟!

ثالثًا وأخيرًا: أن النظر في حقيقة تحكيم الشريعة يصل به المسلم إلى نتيجة قطعية محكمة تقرِّرُ له أن حكمَ الشريعة حكمُ عدلٍ ورحمةٍ وخيرٍ وإحسانٍ،

وأن أحكامَ الشريعة كلَّها قائمةٌ على الحق والقسط والبر، بل وفيها من الضمانات ما ليس في النظم المعاصرة، فالدعوة إلى حُكمِ الشريعة هي دعوة للتخلص من الظلم والاستبداد والطغيان، والاستمساكُ بمرجعية الشريعة هي الضمان من الانحراف بالحكم إلى غير أهدافه الشرعية السامية.

٣

الشريعة التاريخية

(إن تشريعات الإسلام نزلت في إطار زمني قابل لتطبيقها وتحكيمها، وكانت أحكامه محكومة بالظرف التاريخي الذي نزلت فيه، لكن هذا كلّه لم يعد ممكنًا في زماننا، لأن هناك متغيرات كبيرة قد استجدّت لا يمكن معها استجلاب ذات النظام القديم).



هذا السؤال يدعونا للبحث في حقيقة هذه الدولة الحديثة وصفاتها، وهل هي فعلًا متنافية مع تحكيم الشريعة مطلقًا، بحيث لا يمكن قيام إحداهما إلا على أنقاض الأخرى؟

بدايةً لا شك أن الدولة الحديثة تخالف شكل الدولة التاريخية في تراثنا الإسلامي وفي تراث غيرنا، هذه معلومة بدهية لا جدال فيها، فتاريخنا الإسلامي لم يعرف هذه الدول القُطْرية، ولم يعرف الدولة التي تقوم السلطة فيها على سلطات عدة تتوزع المهام السلطوية في الحكم على نحو ما نراه في الدولة الحديثة، كما أن هناك تطورات كبيرة في إجراءات الرقابة على القوانين والتداول السلمي للسلطة وغيرها مما لم يكن موجودًا في النظام السياسي السابق.

هذه المعلومة الظاهرة تذرَّع بها بعضهم للقول بأن النظام السياسي الحالي يقوم على هيئة مختلفة تمامًا عن النظام الأول، وبالتالي فإن تحكيم الشريعة ينتمي إلى النظام السياسي الأول، ومن يريد تحكيم الشريعة فلا بد أن يستدعي ذلك النظام القديم، وهو ما لا يمكن وقوعه، فلا مناص بعد ذلك من قبول الدولة الحديثة بمفاهيمها الليبرالية العلمانية.

هذه القراءة السطحية لطبيعة النظام السياسي في الإسلام تكشف لنا عن خلل عميق في إدراك مفهوم تحكيم الشريعة، وكيفية بناء سياساته وأحكامه، فالدعوة إلى تحكيم الشريعة ليست دعوةً إلى استنساخٍ تاريخيٍّ يُطابَق فيه بين ماضٍ وحاضرٍ، وليست دعوةً إلى نماذج سياسية معينة يستلزم تطبيقُها هدمَ جميع النظم المعاصرة وتفكيكَ مؤسساتها .. فهذا التصور بعيدٌ جدًّا عن الشريعة وواقعيَّتها وطبيعة أحكامها، ولا يَعرِضه أحدٌ من دعاتها إلا ما نراه من بعض مَن لا يقيم وزنًا للمصالح والسياسات الشرعية، وهذا في الحقيقة ليس تحكيمًا للشريعة، لأن الحكم إنما يكون قائمًا بالشريعة إذا راعى شروطها وضوابطها، فمعارضة تحكيم الشريعة إذًا بالمتغيرات الحديثة مهما بلغت ضخامتها نابعٌ من غيابٍ للوعي الصحيح حول هذا المفهوم، وكثيرًا ما يكون محاولةً للتشويه والتبشيع بُغيَةَ تنفير الناس منه.

فشكل الدولة المعاصرة، وطريقة تقاسم السلطة فيها، والجوانب الإجرائية المعتمدة فيها، والمؤسسات القائمة = هي من الأمور المتغيرة التي لا يلزم فيها المحافظة على نمط معين، والدولة الحديثة المعتَرَض بها ليست هيكلًا مصمتًا ثابتًا لا يمكن تحريك قوالبه وتسييرها لمحكمات الشريعة.

نعم، من مضامين الدولة الحديثة وأشكالها ما يتعارض صراحةً مع الشريعة بما لا يمكن قبوله في ظل نظام ملتزم بحاكمية الشريعة، لكن هذا لا يعني بحال أن نتعامل مع ثنائية الشريعة والدولة الحديثة بصفةٍ حدِّيَّةٍ يُقضى فيها بجانب على آخر كليًّا، فكما أن في الدولة الحديثة ما يتعارض مع أحكام الشريعة إلا أننا نجد في المقابل ظواهرَ للدولة الحديثة ليست

كذلك، كقيام الدولة الحديثة على مفاهيم ومؤسسات وأدوات تحفظ الحقوق وتحول دون تغول السلطة وظلمها، فهذا أمر معتبر شرعًا، وإن كان في الحقيقة لم يُبتَكر أساسًا ليتوافق مع الشريعة.

إذًا، فالموقف حين النظر في طبيعة وفاق الدولة الحديثة مع أحكام الشريعة أن تُفرَزَ مكونات الدولة الحديثة، فتحكيم الشريعة لا يتنافى مع كل ما يتعلق بالدولة الحديثة تنافيًا تامًّا، وإنما يتنافى مع الفلسفة الليبرالية والأصول العلمانية التي قامت عليها هذه الدولة، وعلى المسلمين أن يحافظوا على هويتهم، ويوقنوا بامتياز شريعتهم وصلاحيتها لكل زمان ومكان مع الاستفادة مما في الدولة الحديثة من مؤسسات وأدوات وتجارب، لا أن يحيدوا إلى فلسفاتٍ كافرةٍ لم تعرف هدى الله، ما قامت إلا مناكفةً لأمره سبحانه، وهروبًا منه، بسبب تجارب تاريخية أو غيرها دفعت أصحابها لإقامة الحكم السياسي بعيدًا عن نور الوحي، وألجأتهم لاعتماد مرجعية أخرى تقوم حياتهم عليها بعد إخفاق المرجعية الدينية في حفظ حقوقهم، ووقوفها في صراع طويل اضطرهم إلى البحث عن بديل آخر لا يعتمد الدين مرجعية له، بل جعل من الدين خصمًا له، وما زال به مدافعًا حتى طرده من مختلف أشكال الحكم والهيمنة السياسية .. هذه الظروف الخاصة لم تعرفها الحضارة الإسلامية، بل إن الدين في تاريخ المسلمين كان هو الحصنَ الذي تفيء إليه ضمائرهم، والضامنَ الذي تتحاكم إليه عقولهم وتصرفاتهم، تبحث عنه النفوس لصيانة حقوقها وكف مظالم الناس عليها، فلم يكن لديهم مع الدين أي مشكلة، فمن الانتحار الثقافي أن يترك المسلم دينه لأن الآخر قد ترك دينه!

■ بين رؤيتين في الدولة المستحيلة

إشكالية عدم إمكانية تطبيق الشريعة في ظل الدولة الحديثة يأتي أحيانًا في بحثٍ آخرَ يسوقه بعض فضلاء الباحثين في سياق مختلف، يسلم فيه بضرورة حاكمية الشريعة، ووجوب تطبيق ما أمكن منها، لكنه يرى أن الشريعة بكمالها لا يمكن أن تطبق في ظل الدولة الحديثة التي نشأت وصُبِغَت بالمنظومة الحداثية بمرجعياتها الفكرية المنافية لنظام الحكم الإسلامي بما لا يمكن معه قيام الحكم الإسلامي في ظل هذه الدولة.

وهذا مبحثٌ جديرٌ بالاهتمام، وهو يثير شهيَّة طالب العلم المحقق لفحص هذا الأمر فحصًا فقهيًا دقيقًا للكشف عن جوانب التعارض بشكل مفصَّل يتجاوز الإجمال الذي اتَّسمَت به أكثر الكتابات المتعلقة بهذه الجزئية.

ما يهمنا هنا في سياق «سؤال تحكيم الشريعة» أن نميز بوضوح بين رؤيتين:

الأولى: رؤيةٌ لا ترفع بالشريعة رأسًا، وتتقبَّل الحكم المخالف للشريعة، ثم تدَّعي بعد ذلك أن الدولة الحديثة لا يمكن أن تتطابق مع حكم الإسلام.

الثانية: رؤيةٌ تؤمن بحاكمية الشريعة، وترى وجوب السعي لتطبيق ما أمكن منها، لكنها تنازع في مدى إمكانية ذلك في ظل الدولة الحديثة، وترى في تكوينها الأساسي ما لا يمكن أن يجتمع مع حكم الشريعة، مع ملاحظة أن ذلك لا يشمل كل أحكام الشريعة، فهو وإن لم ير إمكان

التطبيق الكامل للشريعة لكنه لا يقرر عدم إمكان تطبيق كثير من أحكامها، ويبقى النظر في تحديد ذلك محل بحث ونظر، وهذا من الفوارق الجوهرية بين هذه الرؤية والرؤية الأولى التي تقضي الحكم بالشريعة إقصاءً كاملًا بحجة عدم الإمكان.

هذه الرؤية - وسبق أنها بحاجة لبحث فقهي مفصل - تبقى رؤية سائغة تختلف عن الرؤية الأولى اختلافًا جذريًّا، فهي تؤمن بحاكمية الشريعة، وتسعى لتطبيقها، ولا تنازع في وجوب تطبيق ما أمكن منها، إنما الخلاف يقع في صور معينة من السعي لتحكيم الشريعة، وهي مساحةُ اجتهادٍ واختلافٍ مختلفةٌ تمامًا، هي في حقيقتها تقوِّي حاكمية الشريعة لأنها تبحث في الشروط الممكنة لتطبيقها الشريعة على أرض الواقع.

■ مدافعةٌ ناعمة

من يثير هذا السؤال ربما يسوقه بطريقة مهذَّبَةٍ يتحاشى فيها جرح مشاعر المسلمين الذين امتلأت أفئدتهم بحاكمية الشريعة، وذلك حين يقرِّرُ أنَّ تَنافِيَ الدولة الحديثة مع الشريعة الإسلامية ليس راجعًا لعجز الشريعة عن احتواء النظم السياسية المعاصرة، بل هو بسبب بِنيَةِ الدولة الحديثة التي قامت على حداثة عارية عن القيم الأخلاقية، ومن هنا فمن الحيف بالشريعة - التي بلغت ذروة التميز الأخلاقي - أن تُنزَّل على قواعد الدولة الحديثة، فالحل إذًا يكون بتحييد الشريعة عن خَبَث الدولة الحديثة، إلى حين تطهرها السياسي والأخلاقي.

وهذا في حقيقة الأمر لا يمثِّل انتصارًا للشريعة، وإنما هو مدافعةٌ ناعمةٌ لها، وإلا فلو كان انتصارًا لها لكان الحل منطلقًا من ضرورة هيمنة الشريعة، وإخضاع ما تعارض معها ليتفق مع أحكامها، لا أن يُعلَّق العمل بها إلى حين توفُّر المناخ الصالح.

ثم إن هذه المدافعة تنطوي على مغالطةٍ واقعيَّةٍ، وذلك أن أوراق الدولة الحديثة لم تكن يومًا مختومةً بأختام الشريعة حتى ننتظر اللحظة التي يتكامل فيها تطهرها، بل إن واقع الدولة الحديثة والمعترك السياسي الحاوي لها لا يكون إلا رهنًا لمن داخلها وجدَّ في سَوقها لمفاهيمه، فالدعوة إلى تعليق الحكم بالشريعة دعوة واضحة إلى نفيها نفيًا أبديًّا عن الواقع السياسي القائم.

■ بتر القدم!

في مقابل من يرفض تحكيم الشريعة بحجة تعارضها مع واقع الدولة الحديثة، تأتي طائفة أخرى تتبنى تحكيم الشريعة والدعاية لها، ولكن بجهة معاكسة، وذلك أنها رأت في الواقع ما يتعسَّر معه تطبيق بعض مقررات الشريعة، فبدلًا من إعمال قواعد الضرورة والإمكان والتدرج المرحلي في تطبيق الشريعة نراها أخذت في إعادة تأويل محكمات الشريعة لتتواءم مع طبيعة الدولة الحديثة، لتنتج نسخة منقَّحة منها حسب المزاج الليبرالي السياسي، فكأنها بذلك تقوم بعملية بتر للقدم لتلتئم مع حجم الحذاء المهترئ!

بينما الواجبُ أن تُصان المفاهيم الشرعية عن الابتذال التأويلي، ويُتدرَّج في تطبيق ما لا يمكن منها، بل إن التدرج هو من تطبيق الشريعة وليس مرحلة سابقةً لها فضلًا عن أن تكون معارِضةً، فحين نطالب بتطبيق الشريعة، فإن من تطبيق الشريعة مراعاة القواعد الشرعية المتعلقة بالمصلحة والمفسدة، وليس من الشريعة أن نقوم بتطبيق مصلحة يترتب عليها مفسدة أعظم، ولا أن نستعجل تطبيق بعض أحكامها بعد أن نقوم بإعادة تأويلها رعايةٍ للمزاج السياسي العام، فما لا يمكن تطبيقه فهو غير واجب، فالمطالبة بتطبيق الشريعة ترتهن لقواعد الإمكان والمصلحة والمفسدة.

فنحن في سبيل تحكيم الشريعة لا بُدَّ أن ننفي عن طريقها مسلك من يريد إبعادها بحجة منافاة الدولة الحديثة لها، وكذا ننفي مسلك من يعيد تأويلها لتتفقَ مع شكل الدولة الحديثة وفلسفتها، وعلينا أن نجدَّ في تطبيق الشريعة تدريجيًّا، وإن لم نصل إلى كمال التطبيق، وهذا هو ما تدل عليه محكمات الشريعة ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، لكن يبقى أن التدرج يجب أن يكون تدرُّجًا فعليًّا في تطبيق الشريعة، لا أن يكون إبعادًا للشريعة، ولا حذفًا لها بدعوى التدرج، فالتدرج له مفهومه وشروطه، ويجب أن يكون ثَمَّ التزامٌ صادقٌ بها، وإلا كان ذريعةً لإبعاد الشريعة لا تدرُّجًا في تطبيقها.

■ بين القدرة والإمكان

لا يمكن أن يفقه مفهومَ حاكمية الشريعة من لم يُعْطِ والقدرة الإمكان حظَّها من البحث والنظر، فكافَّةُ التكاليف الشرعية قائمةٌ على ساق القدرة والاستطاعة، لا كما يتوهمه بعض الناس ممن يسير في طريقٍ أحادي يفترض

أن التكليف إمَّا أن يُقام كاملًا وإلَّا فلا، فالقاعدة الشرعية في كافة الأوامر الشرعية أنها معلَّقةٌ على قدرة المكلف واستطاعته، كما قال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾، ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وكما قال النبي ﷺ: (إذا أمرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم) .. فمن رحمة الله تعالى، ومن سعة هذه الشريعة، ومن قواعدها المحكمة التي تجعلها صالحة لكل زمان ومكان = مراعاتُها لعامِلَيْ الإمكان والقدرة، فما تعذر تطبيقه من أحكام الشريعة فلا يجب على المسلم فعله، بل يقوم بما يمكنه تطبيقه مما أُمِر به، فإن تعذر قام ببعضها الممكن، وهو حينها يكون قائمًا بحكم الشريعة، مطبِّقًا لها، منقادًا لأوامرها، ولو ترك بعض أحكامها، لأن هذا البعض لم يعد واجبًا عليه ما دام عاجزًا عنه.

كما أن من سعة الشريعة أن النظر في الاستطاعة يراعي ما يُخشى من ترتب مفسدة أعظم عليه، فيُترك مع القدرة عليه دفعًا للمفسدة اللاحقة، فليس المقصود بالاستطاعة إذًا قاصرًا على القدرة الحسية على الفعل، بل يجب أن يكون مع تحقق القدرة عليه ضمانٌ أن يكون تطبيقه للشريعة واقعًا على وجهٍ لا يفضي إلى مفاسد أعظم مما يُرجى من مصالح، فالدعوة إلى تحكيم الشريعة تقتضي أن يراعي المسلم المصالح والمفاسد، هذا جزء أساسي من تطبيق الشريعة، فمن يريد تطبيقها دون مراعاة لهذه الأصول الشرعية فهو في الحقيقة مخلٌّ بالشريعة وليس محكِّمًا لها، لأن من تحكيم الشريعة أن يراعي المكلف كيفية التحكيم مراعاةً يزدوج فيها نظرٌ يلاحظ جلب المصالح وآخرُ يلاحظ درء المفاسد.

وحين يقرِّرُ أن للمصالح والمفاسد ومستوى الإمكان والاستطاعة اعتبارًا في القيام بتحكيم الشريعة، فلا بد من استحضار أن هذه المستويات من النظر خاضعة لقدر من الاجتهاد والاختلاف والتقدير، وهو من قبيل الخلاف السائغ المقبول شرعًا ما دام منضبطًا بالمنهج الشرعي المسقوف بمحكمات الوحيين ومقاصدهما، وهو من التنوع السياسي المعتبر، وقد يحصل اختلاف بين الداعين لتحكيم الشريعة في تقدير بعض هذه الظروف، ويجب أن تتسع صدورهم لهذا الخلاف، شريطةَ أن يُلتَزَمَ بأصلين حاكمين لهذا الخلاف: أصلِ السعي لتحكيم الشريعة والتسليم لها، وأصلِ اعتبار المصالح والمفاسد وفق المنظور الشرعي.

ومن المساحات الاجتهادية التي يفرضها فقه القدرة والإمكان ما يتعلق بالعوائق التي تحول دون تحكيم الشريعة، وذلك مثل القوى المعادية لحاكمية الشريعة، كالقوى الغربية ومدى قدرتها المادية على الحيلولة دون ذلك، وهنا لا بأس أن يحصل التنازع في تقدير ذلك، فهو راجع إلى اختلاف في النظر السياسي والتحليل للواقع، ويجب أن يوسع النقاش والحوار والاختلاف في هذه القضية، لأن لها أثرًا واسعًا في الحكم على الواقع، وهذا فقه أساسي لتطبيق الأحكام الشرعية، ويجب أن يتجاوز الحوار مساحة الخلاف العامي الساذج إلى الحوار المعمَّق القائم على رؤى مفصلة تتسم بالدقة والعمق لا التحليلات السياسية المرتجلة، وليس القصد هنا أن نقدِّم رؤية جازمة حول هذه القضية، بل المراد التمثيل لما يمكن أن يُختلف في تقديره واعتباره، مع التأكيد على ضرورةِ

شرعيَّةٍ هنا، وهي أن تقدير هذا البعد السياسي يجب أن يعرض على الميزان الشرعي لمعرفة طبيعة تناول ومعالجة الوحي لهذا الجنس من المساحات التقديرية، وهذا أمر يتطلب اجتهادًا خاصًا لكل حالٍ على حِدَة، فليس العداء الغربي والخوف من الغرب مانعًا بحد ذاته من القيام بأحكام الشريعة أو إسقاط أوامرها، ولا هو أيضًا عاملٌ مُلغًى لا أثر له.

ثم إن هذا النظر متعلقٌ بالجانب العملي، فإذا توصل الاجتهاد إلى ترك بعض هذا الواجب فهو بحثٌ في الجانب العملي، ولا يجوز أن يتعدّى بحالٍ إلى أصل تحكيم الشريعة بتهوينه وعدم رعايته، فترك بعض الواجب لا يتنافى مع الدعوةِ إلى الأصل المحكم وبثّه بين الناس وتعليمِهم إياه، والردّ على الشبهات المثارة عليه، وإن حصل شيءٌ من ذلك ورأينا من يستهين ببعض محكمات الشريعة أو يُحرِّف مدلولها ثم يتعلل بتخلُّف الإمكان والقدرة فهو كاذب في دعواه، لأن العجز وعدم القدرة ليس له سلطان على مفاهيم الشريعة، ولا على الدعوة إليها، ولم يلجئه إلى تحريفها.

من تلك التحديات أيضًا ما يتعلق برفض الناس ونفرتهم، وموقف الأحزاب المعارضة، وغير ذلك، وكلها تحديات يجب دراستها وتحديد المصالح والمفاسد فيها من خلال أبحاث معمَّقة، وقد يجري اختلاف في تقدير حقيقة كل عائق منها.

وقبل أن نطوي صفحة القدرة والإمكان لا بد من التعريج على قضية مركزية في فقه القدرة والإمكان، وهي:

■ أصلٌ شرعيٌّ أو مصلحةٌ في مقابل النص!

حين نتحدث عن القدرة والإمكان في تطبيق الشريعة، فإننا نتحدث عن أصل شرعي محكَم قامت على اعتباره نصوص شرعية كثيرة يضيق المقام عن سردها، فاعتبار هذا الأصل من صلب تطبيق الشريعة، وبقدر تقصير الشخص في اعتباره لهذا الأصل يبتعد عن التطبيق الشرعي لحاكمية الشريعة، وإن بالغ في تقريرها نظريًّا.

ويجدر التنبيه هنا على أن مراعاة القدرة والإمكان ليست من قبيل تقديم المصلحة على النص كما يتوهم بعضهم، فهذا ادعاءٌ لانفكاك البحث في القدرة والإمكان عن البحث في الحكم الشرعي، كما أن تلك المصلحة منفكَّةٌ عن النص .. وهذا قصورٌ كبير في فقه الحكم الشرعي ومتعلقاته وشروطه، وخللٌ في فهم حقيقة المصلحة التي مُنع من تقديمها على النص، فمراعاة القدرة والإمكان هنا مصلحةٌ تمثِّل جزءًا من حقيقة الحكم الشرعي، فليست مصلحة مخالفة للشرع حتى يُفرَضَ التقابل بينهما، بل هي حكمٌ شرعيٌّ، أو بعبارة أدق: هي شرطٌ لتطبيق الحكم الشرعي يتخلَّف التطبيق بدونه.

ثم إن التقصير في فقه القدرة والإمكان يوقع في إشكاليتين عميقتين في طريق السعي لتحكيم الشريعة:

الإشكالية الأولى: تفويت ما يمكن من الشريعة بدعوى الحرص على تطبيقها كلها، فالقصور في مراعاة القدرة يجعل البعض يتجه إلى المطالبة بحالة مثالية لا يمكن تطبيقها في الواقع، وقد يترتب على ذلك تفويتٌ لما يمكن.

وقد لا يلقي الشخص بالًا لهذا الإشكال من جهة أنه يقول: «أنا سأسعى في تطبيق ما يجب علي، فإن فات تطبيقه فلا حرج عليّ لأني بذلت طاقتي».

وهذا غير صحيح، فتفويت ما يمكن تطبيقه شرعًا بسبب المطالبة المثالية لما لا يمكن تطبيقه = قصورٌ واجتهادٌ خاطئٌ، وقد يأثم عليه الشخص، فالقضية ليست في أن يتحقق مقصوده من التطبيق المثالي للشريعة أو يكون معذورًا، بل إن إهماله النَّظرَ في القدرة والإمكان وما يترتبُ على فعله من تحصيل مفاسد وتفويت مصالح = يرفع عنه العذر ويُوقع عليه لائمة الغلط والتقصير.

فكما أن المقصر في تطبيق الشريعة لكسلٍ أو هوًى أو مصلحةٍ يُعَدُّ مذمومًا، فالمفوِّتُ لما يمكن تطبيقه بسبب اجتهادِه الخاطئِ المهمِلِ لأصل القدرة والإمكان مذمومٌ أيضًا، على اختلافٍ لا يخفى في درجات الذم بحسب درجة التقصير وما يترتب عليه من مفاسد.

الإشكالية الثانية: إهمال النظر في عامل القدرة والإمكان عند الحكم على الساعين لتحكيم الشريعة، فالقصور في فقه أصل القدرة والإمكان يجعل الشخص ينظر إلى مَن يدعو لتحكيم الشريعة ويسعى لتطبيقها فيرتكب في سبيل ذلك مفسدة معينة بغيةَ دفع ما هو أعلى، يجعله ينظر إليه كما لو كان ينظر إلى المحادِّ لله ورسوله المعطِّلِ لأحكام الشريعة المجاهرِ بعداء الإسلام، فكلاهما في نظره لم يحكم بالشريعة، ومن لم يحكم بالشريعة فقد وقع في الكفر، لأنهما جميعًا تلبَّسَا بالكفر، وربما قال بعضهم بأن هذا تكفيرٌ للفعل لا لأعيانهم، وطرده آخرون فكفروا الأعيان كذلك، وتوقَّف طرف ثالث متردِّدًا مع بقاء تكفير العين أمرًا سائغًا عنده على كل حال.

ومحل الإشكال الحقيقي هنا راجِعٌ لقصورِ النظر في فقه القدرة والإمكان، والخلطِ بين الحكم بحرمة الشيء والقول بتكفير صاحبه.

فمسألة المشاركة في النظم المعاصرة التي لا تلتزم بالشريعة من المسائل الفقهية المعروفة في زماننا، وللفقهاء المعاصرين قولان فقهيان شهيران:

القول الأول: جواز المشاركة عند ظن تخفيف المفاسد بهذه المشاركة، على اعتبار أن القدرة والإمكان معتبرة شرعًا، فهو يشارك في تطبيق ما يمكن شرعًا.

القول الثاني: حرمة المشاركة، نظراً لأن الشخص سيشاركهم في نظام لا تقره الشريعة، والقصد الحسن في تخفيف المفاسد لا يجيز هذه المشاركة.

فالخلاف في هذا النطاق الفقهي خلاف سائغ، ونظر معتبر، يدور حول تقويم المشاركة من حيث المصلحة والمفسدة، ولكل فريق حججُه وبراهينُه، ولكل قول أيضًا تفصيلاتُه وتقييداتُه.

المهم هنا أن الفريق الثاني لم يكفر أصحاب الفريق الأول، لوعيه بتأثير أصل القدرة والإمكان على الحكم، فهو أصل شرعي عميق في الرؤية الفقهية.

الذي حصل بعد ذلك أن فقه الأصل الشرعي في القدرة والإمكان غاب عن بعض الناس، فتسبَّبَ في غلو شديد أدَّى إلى ارتباك النظر لهذه القضية، حتى ترتب عليه تكفير المجتهدين المتأولين الذين يسعون لتطبيق ما يمكن من الشريعة دون الالتفات لما يحتف بواقعهم من عجز وضعف تمكين.

ولا يخفى أن التكفير بهذه الطريقة سيفضي إلى استحلالٍ للدماء والأموال، وانتهاكٍ للحقوق، وتضييعٍ للحرمات، وفتحِ باب شر عظيم، وهي مخالفات شرعية ليست من تطبيق الشريعة في شيء، ولا يقف الأمر عند ذلك، بل سيكون ذلك من أكبر عوائق تطبيق الشريعة، لأن التسرُّعَ في التكفير والتهاونَ في أحكامه بابٌ عظيمٌ للتنازع والاحتراب والاختلاف بين المسلمين، ولن يكون هذا طريقًا لباب الرحمة والسعة والعدل الكامن في تحكيم الشريعة.

هاتان إشكاليتان عميقتان لا يخفى أثرهما على من ينظر في الواقع المعاصر، وليس القصد من إثارة هاتين الإشكاليتين الإشارة إلى أن قول من يعتبر المصلحة والقدرة والإمكان هو القول الصائب دائمًا، بل قد يكون التقديرُ خطأً مخالفًا للشرع والواقع، وإنما الشأن في التنبيه على مغبَّةِ التفريط في اعتبار هذا الأصل، وما يترتب عليه من تفويتِ ما يمكن تطبيقُه من الشرع بدعوى التطبيق المثالي، وكذا فيما يتعلق بالغلو في تكفير المختلفين بدعوى التمسك بالشريعة.

إذًا، فالفقه الصحيح لقاعدة الشريعة في القدرة والإمكان يضعنا في حالة وسط بين طرفين:

بين من يحرِّفُ الأحكام الشرعية مراعاةً لغياب القدرة والإمكان، فيوغلُ في مراعاة الواقع حتى يكونَ سببًا لتحريف الأحكام لتنسجم مع الواقع.

وبين من يريد التطبيق الكامل لكافة أحكام الشريعة دونَ مراعاةٍ كافيةٍ للقدرةِ والإمكانِ، وميزانِ المصالح والمفاسد المترتبة.

فالنظر الأول يجرُّ إلى تحريف المفاهيم مراعاةً للواقع، والنظر الثاني يبالغ في التطبيق دون مراعاة كافية للواقع، وكلاهما يؤثر على مفهوم تحكيم الشريعة بقدر ما فرَّط، وكلاهما يتسبب في إعاقة تطبيق الشريعة بقدر ما قصَّر، والقِسط في التمسك بالمفهوم الشرعي، ومراعاة القدرة والإمكان، ووزن المصالح والمفاسد، ذلك هو النظر الواجب السالم من آفتَي التحريف للأصل والتفريط في التطبيق.



٤

الشريعة المطبَّقة

(إن الشريعة في حقيقة الأمر مطبقة، وذلك أنَّا نرى الناس لا يحجزهم عن العبادات شيء، فها هم يصلون ويصومون ويزكون بحرية تامَّة، ولا يملك أحدٌ منعهم من ذلك).



باديَ الرَّأي فإن هذا الخبر سارٌّ جدًّا، لو كان صحيحًا، وكم نتمنى أن لو كانت الشريعة فعلًا مطبقة في كل أنحاء العالم الإسلامي، ولكن يحول دون هذه الأمنية خللٌ يجري في عروق هذا السؤال.

■ أين الخلل في السؤال؟

يكمن الخلل هنا في مفهوم الشريعة عند من يثير هذا السؤال، فإنَّا نراه ينشرُ دعوًى واسعةً، لكنه يبرهن عليها بدليل ضيِّقٍ لا يملأ أمداءَ تلك الدعوى، وذلك أنه وضع الشريعة في إطار معين يختلف تمامًا عن الإطار الذي دارت حوله رحى الخلافات بين الداعين لتحكيم الشريعة ومن يناهض تحكيمها من خصوم الإسلام، فرأى أن هذا الإطار موجود، فلم يرَ بعد ذلك معنًى لوجود خلاف في تطبيقها أو رفضها والحالُ أنها مطبقة.

إذًا، فهو يتكلم عن تطبيق مختلف ليس هو محل النزاع، يتحدث عن تطبيقٍ للشريعة في مساحاتها الآمنة المتعلقة بالعلاقة الفردية بين العبد وربه من صلاة وصيام وزكاة وحج، يتحدث عن أن الناس يعبدون الله بكل حرية، وأن الأذان يُرفَع في المساجد، وأن الناس يجتمعون في الجمع والأعياد والمناسبات، وأن المحاضرات والأنشطة الدعوية قائمةٌ إلخ إلخ ... لكنه

مهما ضرب من الأمثلة فإن كل ما يذكرُه يقع في سياق التعبد الفردي المحض الذي لا يمس النظام، ولا يؤثر على القانون، ولا يصل لحد الإلزام والحكم، فهو يفسر تحكيم الشريعة بالتطبيق الفردي المحض المتعلق بعلاقة الإنسان بربه، دون أن يكون هناك أي بُعدٍ سياسيٍّ.

هذا التطبيق جزءٌ أصيلٌ من تحكيم الشريعة، وهو من إقامة الدين بلا شك، لكنَّ قَصْرَ الدِّين على مجال التعبد الفردي فقط انسياقٌ مع التفسير العلماني لحاكمية الشريعة القاضي بفصل الدين عن الدولة، ويجعله مقصورًا على أحوال التعبد الفردي الذي لا يتعلق بأيِّ جانبٍ من الحكم والسياسة.

هذه المساحة ليست هي محل الخلاف، فالعلمانية لا تنازع - في نسختها الناعمة على أقل تقدير - في إعطاء المسلمين حريةً لتدينهم وعباداتهم ما دامت لا تضر الآخرين، فهذه حقوق مكفولة ومقررة، والعلمانيون يقررونها ولا يعارضونها، لكن هذا التناول العلماني إنما هو إيمانٌ ببعض الكتاب وكفرٌ ببعض، فكما أن تحكيم الشريعة يشمل ما يتعلق بالتعبد الفردي، فكذلك هو يشمل الجانب القانوني والسياسي في نظام الدول والحكومات.

■ سؤالٌ يستبطن الإساءة

ثم إن هناك جانبًا من المناكفة يديره بعض من يطرح هذا السؤال، حاصله أن أعداءَه إنما يطالبون بتحكيم الشريعة لا عن إرادة جادة لذلك، فإنها مطبقة، وإنما هم يتخذون من تحكيم الشريعة شعارًا لخداع البسطاء، وسُلَّمًا لتحقيق مآربهم السياسية الخاصة.

والزعم بأن الشريعة مطبَّقة نتيجة سهلة ومفيدة لمن يريد الإساءة لمخالفيه، لكنها ستوقع صاحبها في إشكالات كبيرة في الواقع، فهل من المعقول أن تجتمعَ الحشود والتيارات والنخب، وتحشد الدراسات والمؤتمرات والقنوات لأجل هذا الهدف، وتُقابَلَ هذه الحشود بحشود أخرى لها رموزها وأحزابها ترفض مبدأ تحكيم الشريعة وتطالب بما تراه أفضل منه .. هل من المعقول أن يكون هذا النزاع كله لا معنى له حيث إن الشريعة مطبقة، وأن الأمر في حقيقة الحال إنما هو ضربٌ من الخداع الشعاراتي؟!

هذه مغالطة فجة لا يمكن لعاقل أن يقول بها، ولا يمكن من يتبنَّى هذا السؤال أن يصور الواقع بهذه الصورة المنافية تمامًا لما يراه الناس ويعرفونه من هذا الصراع الحامي الطويل بين المشروع الإسلامي ومناوئيه حول إعادة حاكمية الشريعة كما كانت.

ثم إن كانت الشريعة مطبَّقةً فعلًا فلا حاجة إذًا للحديث عن الجانبِ الآخرِ من الشريعة المتعلِّقِ بالحقوق والعدل والمساواة ورفض الظلم والطغيان، وغيرِها من المعاني التي لا يريد أصحاب السؤال غيرها، لكنَّنا نراهم يجِدُّون في الحديث عنها، وهذه المفارقةُ تكشف الخلل الظاهر في هذه الدعوى.

■ نسخةٌ فجَّةٌ من سؤال الشريعة المطبقة

هناك خطوةٌ واسعةٌ متقدِّمة لبعض من يثير سؤال الشريعة المطبقة، تصل به إلى الزعم بأن الدولة الليبرالية تحقق أعظم مقاصد الشريعة، فالنزاع بين

المشروع المطالب بتحكيم الشريعة والمشروع الليبرالي نزاعٌ فارغٌ لا قيمة له، لأن الدولة الليبرالية في حقيقة الأمر إنما تقوم بأعظم مقاصد الشريعة، وتقررها، وتَسُنُّ أنظمتها على وفقها.

ونحن نقول: إذا كانت الدولة الليبرالية تحقق أعظم مقاصد الشريعة فلا إشكال إذًا لنا مع هذه الدولة، بل هذه هي الدولة الإسلامية حقًّا، إذ إن الدولة الإسلامية هي الدولة التي تحقق مقاصد الشريعة، فإذا كانت تتحقق على يد الدولة الليبرالية فهذه دولة إسلامية في الحقيقة.

هل انتهى الأمر عند ذلك؟

بالتأكيد: لا، لأن من يقول بأن الدولة الليبرالية تحقق أعظم مقاصد الشريعة يعرف أن هناك مضمَرَاتٍ في خطابه يريد طيَّها ولا يحب لها أن تظهر، فهي مجرد عبارة للاستهلاك الإعلامي.

فحقيقة الأمر أن الدولة الليبرالية تحقق بعض المقاصد والأحكام التي تتفق فيها مع الشريعة، وهي المقاصد التي لا تتصادم مع المشروع الليبرالي، بينما توجد هناك مقاصد شرعية أخرى مرفوضة مطمورة، فهذه الشريعة المطبقة هي ضربٌ من تقاطع المصالح ليس إلَّا.

وهنا نتساءل: هل المطلوب من المسلم أن يؤمن بالكتاب كله، وينقاد بكليته للشريعة، ويأخذ الدين بقوة، أو أنَّ له أن يؤمن ببعض ويكفر ببعض، ويختار من مقاصد الشريعة ما يوافق هواه ويَذَر ما بقي؟!

إن من يطرح هذا السؤال يأخذ بالمفهوم الليبرالي بكليته، ثم يزيل الوخز الذي يجده في قلبه - إن كان ثَمَّ وخزٌ - بسبب الإعراض عن الشريعة من خلال التغني بتحقيقه مقاصد الشريعة، مع أنه يعرف أن هذه مقاصد الليبرالية لا مقاصد الشريعة، فهو يسعى لتحكيم الليبرالية وإقامة مقاصدها، ثم رأى طائفةً منها تتناغم مع الشريعة، فقال بأن الدولة الليبرالية تقوم بمقاصد الشريعة!

هذه نظرة معوجَّة ومِشيَة عرجاء، إذ كان الوجه أن ينطلق أساسًا من الشريعة نفسها ليقيم مقاصدها، وافقت الليبرالية أو صادمتها، لا أن ينطلق من الليبرالية لينظر فيما تحققه من الشريعة على سبيل التبع، فهذه حيلة نفسية لإظهار مصالحة ظاهرية مع الذات حين يدَّعي أنه آخذٌ بحُجَز الشريعة.

إن كلمة «مقاصد الشريعة» ليست شكلًا هلاميًا يمكن أن يتشكل في أي منظومة فكرية أخرى، فالتعبير بـ «مقاصد الشريعة» يعني أن هذه المقاصد إنما تؤخذ من الشريعة نفسها، ومن معايير كونها مقاصدَ للشريعة أن لا يكون هناك تعارض بين المقاصد والفروع، ولا بين الكليات والجزئيات، لأن المقاصد إنما تؤخذ من هذه الفروع، وهذه الكليات إنما صارت كليات بسبب هذه الجزئيات، فالمقاصد لا تعارض الفروع، وعلامة الأخذ الصادق بتلك المقاصد أن تؤخذ بفروعها المعتبرة شرعًا، لا أن تجعل وعاء يصبُّ فيه المرء ما وافق هواه من الفروع دون غيره، ومن يظن أن المقاصدَ منفكَّةٌ عن فروعها، والكليَّاتِ في معزل عن جزئياتها، فهو لا يفقه من المقاصد والكليات شيئًا.

فالشيء الذي يعارض بعض جزئيات الشريعة لا يمكن أن يقال بأنه محقق لمقصد الشريعة، بل هو مجانف لمقصد الشريعة وروحها، فمقاصد الشريعة إنما تكون مقاصدَ باجتماع أحكامها وجزئياتها، ومن أعظم مقاصد الشريعة إخراج المكلف من داعية الهوى وسلطان الشهوة، فلا يأخذ ويدع إلا بحسب ما دلَّته عليه نصوص الشريعة، وإلا كان داعيًا لمقاصد إبليسية لا شرعية.

إن العناية بحقوق الناس، والقيام بالعدل، ومنع الظلم، والرقابة على أداء السلطة التنفيذية بما يحول بينها وبين انتهاك خصوصيات الناس ونهب ثرواتهم وإهدار كرامتهم، وحفظ حرية الكلمة الطيبة والدعوة وغير ذلك = هو ما يعنيه صاحب السؤال من المقاصد التي تقوم بها الدولة الليبرالية، وهي بلا شك من المقاصد العظيمة التي جاءت بها الشريعة، وإقامتُها والدعوةُ إليها من تطبيق الشريعة، فإن من أصول الفقه الشرعي لحاكمية الشريعة أن كل ما فيه مصلحة للناس في دينهم ودنياهم فهو مطلوب يتعين على الأمة السعي في إقامته، فتطبيق الشريعة معنًى شمولي يشمل مصالح الدين والدنيا، وحفظ حقوق الناس ومنع الظلم عنهم وصيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم من أعظم الواجبات الشرعية، فأي تطبيق للشريعة لا يقوم على صيانتها والقيام عليها ليس تطبيقًا للشريعة، وإنما هو تطبيق لبعض الشريعة، وحاكمية الشريعة تعني الخضوع لكافة أحكام الشريعة، وأن يخضع الجميع لها، لا فرق بين حاكم ومحكوم.

وإذا كان ذلك كذلك فالخطأ في السؤال هو في المضمر المسكوت عنه، وهو إرادة الأخذ بهذه المعاني الشرعية التي تتفق فيها الشريعة مع الفلسفة

الليبرالية، ثم الإعراض صفحًا عما عداها من أحكام شرعية تتعارض مع المبادئ الليبرالية، ثم ادعاء أن ذلك تحقيقٌ لمقاصد الشريعة، وهو في الحقيقة تطبيقٌ لليبرالية لا الشريعة، لأنه مستمسك بفروعها ومقاصدها، ثم يتوهم أنه مطبق للشريعة بسبب أخذه بالقدر المشترك منها، والأمر الذي يميز أي فلسفة هو الفارق بينها وبين غيرها لا الجامع، وهو المنطقة الفاصلة لا المشتركة.

■ هل أتت الشريعة بنظام محدد؟

يتسلى بعض من يتوهم أن حكم الشريعة مطبق في الواقع المعاصر بأن الشريعة لم تأت لنا بنظام سياسي محدد، بل تركت هذا لاجتهاد الناس ليختاروا أحسن ما يرون من النظم التي تحقق مصالحهم، واكتفت الشريعة بوضع المبادئ العامة للنظام كالحرية والمساواة والعدالة، وهذه مبادئ يجب أن يحققها النظام، وأمَّا ما عدا ذلك فهي متغيرات لم تأت الشريعة بوجوبها.

وبناءً عليه فلا حاجة عندهم لإثارة سؤال تحكيم الشريعة أصلاً، لأن منظومة الحكم كلها تتحرك في مساحة الإباحة الشرعية.

وقبل مناقشة هذه الدعوى يجب أن نحرر مصطلح (النظام) الذي يُدَّعى أن الشريعة جاءت فيه بقواعدَ مجملةٍ وليس فيه أيُّ تشريعات.

فالنظام يحتمل معنيين:

المعنى الأول: أن يكون المقصود به الجانب الإجرائي في كيفية تسيير الدولة لعملها، وكيفية انتخاب رئيس الدولة، ونحو ذلك مما هو مرتبط

بالأشكال الإجرائية، فهنا لا إشكال في أن يقال بأن الشريعة جاءت بالمبادئ العامة فقط، لأن هذه الموضوعات واقعةٌ في حيِّزِ الإباحة والسَّعَة التي لم تأت الشريعة فيها بطريقة محددة واجبة.

المعنى الثاني: أن يكون المقصود بالنظام هو الجانب الذي تعمل فيه الدولة في شأنها السياسي والقانوني، ونفي النظام بهذا المعنى يعني أنه ليس ثمة تشريعات ملزمة أو أحكام تفصيلية واجبة يلزم الدولة أن تطبقها، ونفي النظام بهذا المعنى فاسدٌ، فإن الشريعة جاءت بمبادئ عامة، كما جاءت بتشريعات تفصيلية تحدد مفاهيم هذه المبادئ العامة.

وإشكالية كثير ممن يثير هذا الاعتراض (أن الشريعة لم تأت إلا بمبادئ عامة) أنهم لا يشرحون مقصودهم، ولا يصرحون بإرادة أحد المعنيين، وإن كان السياق يكشف المقصود كثيرًا، إلا أن بعضهم لا تفارق خطابَهم مسحةُ الإجمال، ولعل بعضهم يتعمد ذلك ليستطيعَ المناورة ويتحرَّكَ في منطقةٍ أقلَّ إشكالًا.

أمَّا هنا فإن السياق ظاهر في أن المقصود بالمبادئ العامة يشمل كلا المعنيين، لأننا هنا نتحدث عن (تحكيم الشريعة)، وتحكيمها يعني رفض أي قانون يخالفها، وهذا ليس من الجانب الإجرائي الشكلي، بل هو من الجانب الموضوعي.

هذه نقطة مهمة قبل تفكيك هذا الاعتراض، وهي أن حديثنا هنا ليس عن جوانبَ إجرائيَّةٍ أو تفصيلاتٍ مصلحيَّةٍ سكتت عنها الشريعة، وإنما

حديثنا عن النظام السياسي والقانوني، فهل هذا النظام الذي تقوم الحكومة على اعتماده تقتصر الشريعة فيه على المبادئ العامة؟

والمبادئ العامة - كما هو ظاهر - هي قواعد كلية يتفق الناس على إعمالها، مثل الحرية والعدالة والمساواة والكرامة وغيرها، وحين يُقال: «إن الشريعة لم تأت إلا بقواعد عامة مجملة مما يتفق عليها جميع الناس» فهذا في النهاية يعني أن الشريعة لم تأت في النظام السياسي بشيء!

لماذا؟ لأن هذه المبادئ يقول بها كل الناس، وتدَّعيها كل الحضارات والثقافات، فلا أحد يقول: إنه ضد الحرية أو عدو للمساواة أو محارب للكرامة، فإذا كان كل ما في الإسلام في هذه القضايا إنما هو تقرير لما هو متفق عليه فهذا في الحقيقة يعني أن الإسلام يقرر ما هو متقرر سلفًا، ولم يأت بشيء ذي بال.

أضف إلى ذلك أن كل الحضارات والاتجاهات لديها رؤًى تفصيليَّةٌ شارحةٌ لمبادئها العامة، فالليبرالية تشرح مقصودها بالعدالة والمساواة، ولديها مسارات مختلفة في شرح المقصود تحديدًا بالعدالة وفق أحكام أكثرَ تفصيلًا، والاشتراكية لها رؤية مفصلة في مفهوم العدالة والحرية .. والتميز الحضاري والثقافي بين الاتجاهات المختلفة يكمن في الرؤية التفسيرية لهذه الأصول العامة، فحين تأتي لهذه المبادئ فتقول: إن الاسلام لم يأت إلا بها، فهذا يعني أن الشريعة مفرغة من أي معنًى حقيقي.

لهذا فالواجب على المسلم أن يحكم بهذه المبادئ، وأن يحكم بما جاءت به الشريعة من أحكام مفسِّرة لهذه المبادئ، فالعدل في الشريعة يختلف

عن العدل في الفكر الليبرالي، ويختلف عن العدل في الفكر الاشتراكي، فمن يريد أن يأخذ بالعدل وَفق المنظومة الإسلامية يجب عليه أن يلتزم بتفصيلات الأحكام الإسلامية فيها، أمَّا أن يدعو إلى العدل مع مخالفته للأحكام التفصيلية أو إعراضه عنها، فهو في الحقيقة لا يدعو إلى العدل الذي جاء به الإسلام، بل يدعو لمبدأ العدل وفق رؤية مختلفة، فالأصل الشرعي يجب أن يؤخذ مع جزئياته وتفصيلاته، لا أن يملأ الأصل الشرعي بالفروع المخالفة له.

ثم لماذا الاقتصار في المبادئ العامة على الحرية والمساواة والعدالة ونحوها؟

لماذا لا يقال: إن من المبادئ الأساسية تحكيم الشريعة، والعبودية لله، وإعلاء كلمة الله تعالى؟

فإنَّ هذه أيضًا من المبادئ الكلية العامة، كما أن تلك من المبادئ، فالاقتصار على تلك المبادئ التي تتناغم مع الرؤية الليبرالية، يعني أننا نبني منظومتنا الفكرية بحسب توافقها مع الرؤية الليبرالية، لا بحسب أصولنا ومرتكزاتنا الشرعية.

إذًا، فليس لدى أي اتجاه فكري علماني أو ليبرالي أو اشتراكي أي إشكال مع المنظومة الإسلامية حين تكون فقط مكتفية بالمبادئ العامة، لأنها منظومة لفظية لا تحمل شيئًا، فيمكن أن يأتي كل أحد بما لديه من تصورات ليعبئها في هذا الوعاء، ويكون بذلك إسلاميًّا!

وأساس الإشكال أن أصحاب هذه الدعوى يعتقدون أن القول بالمبادئ ينسجم مع كون السياسة متغيرة، فيرى أن ذلك يقتضي أن تكون الشريعة مكتفية فقط بالمبادئ العامة دون أيِّ تفاصيل، وإلا وقعت في إشكالات.

والحقيقة أن هذا إسقاط على الفقه الاسلامي، فهو يحدد مسيرة الفقه وكيفية إعمال الدليل بحسب تصورات خارجة عنه، ولو أن الباحث عن الحق نظر في الفقه ومنهجية الفقهاء في إعمال الأدلة، وبحث عن جوابهم عن الموقف من تغير الزمان والمكان، واختلاف الأحوال والعوارض الطارئة = لوجد لدى الفقهاء معالجات عميقة وواسعة تحمل بحوثًا مفصَّلةً لدقائقَ من هذا البحث، وتفضي بالقارئ إلى التعجب من مثل هذا التسطيح المعاصر لموضوع المتغيرات، ومن خلال تلك المعالجات يمكن أن يقدم رؤية شرعية واضحة تراعي هذه المتغيرات دون حاجة لتقديم رؤية (الاكتفاء بالمبادئ العامة) التي تفرغ الشريعة من محتواها.

فما أثاروه من إشكالٍ مهمٌّ وجديرٌ بالعناية، لكنَّ قَفْزَهُم به إلى اعتقاد أن الشريعة جاءت بمبادئ عامة تفريط وقصور، فوجود هذا الإشكال لا يعني صحة الجواب، واعتماد هذه الفكرة على هذا الإشكال لا يكفي لتكون منهجًا شرعيًّا صحيحًا.

■ برامجُ لا شعاراتٌ!

بعد أن تنقشع الغيوم عن إشكالية وجود نظام محدد، ويتجلى الموقف الشرعي بجلاء، ينتقل الاعتراض عادة إلى مساحة أخرى تقول بأن الدعاة

إلى تحكيم الشريعة لا يحملون سوى شعارات جوفاء، وليس لديهم مشاريع وبرامج عملية حقيقية يمكن تطبيقها على أرض الواقع.

وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى سؤال الشريعة المطبقة، فبما أنه ليس أمامنا إلا شعارات ومزايدات فلسنا بحاجة إلى سؤال تحكيم الشريعة.

ويُقال هنا: إن البحث ليس في إلزام الناس ببرامج سياسية معينة، ولا برؤية حزبية محددة، حتى يُعلَّق تحكيم الشريعة على تقديم حزب إسلامي لبرنامج عملي، فجوهر الدعوة التي هي محل الخلاف إنَّما هو في تقرير حاكمية الوحي في سنِّ الأنظمة والتشريعات والقوانين، والالتزام بما جاء في كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ.

وأما طبيعة البرامج التفصيلية في الإسكان والبطالة والفقر والتعليم والتنمية والصحة وغيرها، فهي برامج مفتوحة لكافة التيارات، فلها أن تجتهد في تقديم أفضل البرامج التي تراها محققةً لمصالح الناس، فلكلٍّ أن يطرح برامجه على الناس، ويجتهد في إقناعهم حتى يحوز على ثقتهم وتصويتهم له في الانتخابات، فيعطى صاحب البرنامج الأميز الفرصة ليحقق رؤيته على أرض الواقع.

وكما أن الديمقراطية والحريات والمساواة شعاراتٌ، ومع هذا لا يقول أحد بعدم اعتبارها لأن الأهم هو البرامج والمشاريع العملية، فإن هذه المسماة «شعارات» هي في الحقيقة حاكمة على البرامج، ومقيدة لها، ويجب على البرامج أن لا تتجاوز حدودها.

إن تحكيم الشريعة ليس مرهونًا ببرنامجٍ معيَّنٍ ولا حزبٍ محددٍ، بل هو مرجعية للأمة، وإطار للنظام، وضمان للحقوق، فالمطلوب هو الالتزام بحدود هذه الشريعة، وليس الخضوع لبرنامج معين.

وبناءً عليه، فلا معنى للحديث عن البرامج في مقابل الشريعة التي يُنادى بتحكيمها، لأن الشريعة لا تُقَابَلُ بالبرامج، بل هي حاكمة على كافة البرامج، والدعوة للبرامج يُوجَّه لكافة الأطياف، بأن تجتهد في تقديم أفضل ما لديها.



٥

الشريعة المختَزَلة

(إن الشريعة التي يدعو إليها من ينادي بتحكيم الشريعة مختزلة، لا تمثل سوى رؤى قاصرة لأصحابها، فلا يسعنا والحالة تلك أن نقوم بتحكيمها، بل علينا أن نقف حائلًا دون تحكيمها ما دامت كذلك).



قبل الشروع في مناقشة هذا السؤال يجب أن نسجل بوضوح أن المطالبة متجهة إلى أصل تحكيم الشريعة، والدفاع والمحاماة إنما هو عن الشريعة بلا التفاتٍ إلى رؤية فصيل معيَّن أو جماعة محددة، بل إن من لوازم تحكيم الشريعة أن تكون العصمة والقداسة للشريعة فقط. وأمَّا الناس فمهما كان فضلهم وصدقهم واجتهادهم في تحكيم الشريعة فهم عرضة للخطأ والقصور، فالنقد الموجه لهم إن كان نقدًا بعلم وعدل وموضوعية فهو نقد بنَّاء، ومن الضرورة وجوده وتقبُّله، وهو من ضمانات تحقيق التحكيم الأمثل للشريعة.

فنقد أي جماعة أو مشروع أو داعية بأن لديه اختزالًا = نقدٌ لا غبار عليه إن التزم بمنهجية النقد الصحيحة ولم يخطُ ذلك النقد خطوةً نحو المساس بمرجعية الشريعة.

وكل الجهود الساعية لتحكيم الشريعة يجب أن تنتقد وتحاسب وتراجع، وكونها ترفع راية الشريعة لا يعطيها حصانة عن النقد والتقويم، فذلك تكليف لها لا تشريف، تكليفٌ يجعلها أكثرَ حرصًا على النصح والتقويم، لأن لديها هدفًا عظيمًا تحتاج فيه إلى كل رؤية ناصحة وتسديد صادق.

ولا بد من التأكيد دومًا على ضرورة الشمولية في المطالبة بتحكيم الشريعة، وأن لا يَفْرُطَ من تلك المطالبة شيءٌ من أحكامها، وأن لا يُستجَرَّ دعاة تحكيم الشريعة إلى التركيز على بعض الأحكام وإهمال البعض الآخر، وأن يعزَّزَ في وعي الناس جميعًا أن تحكيم الشريعة هو الرجوع إليها في كافة شؤون الحياة بما يحقق سعادة الناس في دينهم ودنياهم، ويحقق لهم العدل والأمن والخير.

■ الاعتراض بالقصور يستوجب البحث عن الكمال

حين يكون هناك قصورٌ أو اختزالٌ أو سوءُ فهم للشريعة عند بعض الدعاة، فالموقف الصحيح أن نصحِّحَ هذا القصورَ ونقوِّمَ هذا الخللَ حتى نعزز أصل حاكمية الشريعة، فمهما كان موقف الشخص من الدعاة والعاملين للإسلام فلا يقبل شرعًا ولا عقلًا أن يبلغ ذلك إلى حد المساس بأساس حاكمية الشريعة بدعوى وجود خلل عند بعض العاملين، بل حتى لو رأى أن الخلل موجود عندهم كلهم، فالموقف المنطقي أن يقدم هو الموقف الصحيح للشريعة مع المحافظة على خضوعه وانقياده لله ولرسوله ﷺ، وأن يتم الحوار والنقاش وتداول الحجج والبراهين حتى يظهر مراد الله ومراد رسوله ﷺ، ولو حصل خطأ في سبيل ذلك فالخطأ مع المحافظة على الأصول والمحكمات خيرٌ من هدم الأصل بالكلية بسبب مناكفات واقعة في بعض الرؤى التفصيلية.

فدعوى أن الشريعة مختزلة يقتضي منَّا أن نحافظ على الشريعة، ونسعى لتقديم الصورة الصحيحة لها، فإن كان ثَمَّ اختزالٌ فالمطلوب أن نوسِّعَ

المطالبة لتشمل الشريعة كلها دون اختزالٍ لها ولا إلغاءٍ لبعض أحكامها، وإذا قصَّر بعض الناس أو فرَّط أو أساء الفهم فالواجب علينا جميعًا أن نتواصى ونتناصح ليقوِّم بعضنا بعضًا حتى نقوم بالشريعة ما استطعنا.

ولذا فإن من ينتقد من يدعو إلى تحكيم الشريعة بكون الشريعة التي يدعو إليها مختزلةً، فالموقف المتوقع منه أن يطالب بالشريعة كاملة دون اختزال، أن يقف معهم في تعزيز الشريعة ويسندهم ويقوي موقفهم ويصحح نظرتهم. أما أن ينتقل من ذلك إلى مربَّع المطالبة بإلغاء هذا الأصل بدعوى وجود اختزال فهذه نتيجةٌ غير منطقية! .. إنها نتيجةٌ تجعلنا ننتقل بالبحث إلى أصل السؤال، وهل الإشكال فيه واقعٌ على اختزال الشريعة أو على الشريعة نفسها؟!

■ أين يكمن الاختزال؟

هذه تهمة شائعة يقذف بها الخصومُ المنابذون لتحكيم الشريعة في وجه كلِّ من يطالب بتحكيم الشريعة أو يسعى لنصرة بعض أحكامها، فليس جديدًا أن يُتَّهمَ من يدعو إلى تحكيم الشريعة بأن تحكيمه للشريعة إنما يقع في قضايا معينة، كالمرأة، والحدود، وأحكام المعاملات، والسلوك الظاهر، وما يتصل بذلك.

وقبل أن نتحدث عن تقويم واقعِ مَن يدعو إلى تحكيم الشريعة، وهل هو كذلك؟ يجب أن نفكك قليلًا مفهوم الاختزال، فإن معنى كون هذا التحكيم مختزلًا يعني التسليم بكونه من الشريعة، لكن وقع القصور من جهة الاقتصار عليه، فلم تُرَاعَ شمولية الشريعة لأحكام أخرى كالعدل والحريات والحقوق والمساواة وغيرها.

وسؤالنا هنا: من يُقدِّم هذا الاعتراض، ويدَّعي أن الشريعة المنادى بتحكيمها مختزلة، هل هو مسلِّم فعلًا بأن هذه الأحكام من الشريعة؟ هل هو يؤمن بها ويطالب بإقامتها، لكنه يعترض على الاقتصار عليها دون غيرها؟

لا يمكن أن نقدم توصيفًا عامًّا يصْدُقُ على جميع من يثير هذا الاعتراض، لكن يمكن أن نلحظ بوضوح أن هناك فئةً عريضةً ممن يثير هذا السؤال هي أساسًا غيرُ مؤمنة بهذه الموضوعات بالكلية، وليست مَعنيَّةً بها، بل تناهضها وترفضها من الأساس، وتضغط على من ينشد تحكيم الشريعة، وتحاول إحراجه بها، وتمارس التشويه والتلبيس عليه بسببها، فالسؤال حينئذٍ محضُ مغالطة، فهو يعترض على ما وقع عليه الاختزال وما وراءَه.

وعليه فلا يمكن أن نتحدث عن دعوى الاختزال مع من لا يؤمن بتلك القضايا أساسًا، فالنقاش في الاختزال إنما يكون مع المؤمن المسلِّم بهذه الأحكام، أمَّا غيرهم فالإشكالية لديه ليست مشكلة اختزال للشريعة، بل مشكلة إيمان بها وتسليم لأحكامها، فهذا السؤال لا بُدَّ أن يُصحَّح، لأن الإخلال بإحكام السؤال والاعتراض يشتت الرؤية ويبعثر الصورة.

ربنا تعالى يقول: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] .. نصٌّ قطعيٌّ صريحٌ مجمَعٌ عليه، يتعلق بعقوبة قطع اليد لمن يعتدي على الناس فيسرق أموالهم، هي عقوبة تهدف لإصلاح المجتمع وكف الشر عنه .. لماذا لا يؤمن بها حيث يجري تطبيقها وفق الشروط والضوابط الشرعية التي تكفل العدل وعدم الظلم؟

وقُلْ مثلها في بقية الأحكام، حين يرفضها ويأنف منها بحجة أن الشريعة اختُزِلت فيها، فلا معنى للحديث عن شمولٍ واختزالٍ، لأن الإيمان بشمول الشريعة إنما يكون مع من يؤمن بفروعها وأحكامها، أمَّا من ينكر بعض أحكامها فهو في الحقيقة لا يدعو إلى الشريعة وشمول تحكيمها، بل يدعو إلى إيمان ببعض الشريعة وكفر ببعض.

■ المدافعة ليست اختزالًا

يتفاوت من يثير هذا السؤال في تحديد موقع الاختزال المدَّعى .. أين يقع؟

فبعضهم يقول: هي مختزلة في المرأة، وآخر يقول بأنها مختزلة في السلوك الظاهر، وثالث في الحدود، ورابع في تحريم الربا، وخامس في الشعائر الظاهرة، وسادس في العلاقة مع الكفار، وسابع في اليوم الآخر وما بعد الموت ... إلخ.

وهكذا تجد أن هناك تباينًا شديدًا في تحديد محل الاختزال، وذلك يعبِّرُ عن أزمةٍ حقيقيَّةٍ، أزمةٍ تُبيِّنُ أن المشكلة ليست في الاقتصار على هذه الأحكام، بل في جعل هذه الأحكام من الشريعة، وهذا انقلابٌ على مفهوم الاختزال ذاته، فإن ادعاء أن الشريعة مختزلة في بعض الأحكام يعني أن البحث ليس في كون تلك الأحكام من الشريعة أو لا؟ بل في أن الشريعة ليست قاصرةً عليها، فمن يأتي ليثير هذا السؤال ويتذرَّع به لإخراج ذلك البعض من حيز الشريعة، فلا هو عرف معنى الاختزال، فضلًا عن أن يناهض تحكيم الشريعة بحجة اختزالها!

من المنطقي بإزاء تلك الاختيارات الاختزاليَّة أن يطيل دعاة الإسلام الحوار حول هذه القضايا، ويحرروا الكلام فيها، وسيشعر بعض الناس حينها بأن ثمةَ اختزالًا للشريعة، لأنه يرى أنها اختصَّت عن غيرها بطول البحث وبسط القول والرأي، والحقيقة أن هذا البسط وتلك الإطالة في هذه الموضوعات ليس اختزالًا، وإنما هو ضربٌ من المدافعة الطارئة، فكان البحث الموسع حول تلك القضايا ضرورةً آنيَّةً.

ثم إن هذه الأحكام تتعرض لتشويهٍ وتلبيسٍ وإنكارٍ من قبل العلمانيين، يكتبون ضدها وينكرونها، ومن كان صادقًا في مطالبته بتحكيم الشريعة عظيمَ الغيرة عليها لا بد وأن يواجه هذه الشبهات ويتصدَّى للدفاع عنها، فالدفاعُ حينئذٍ ضرورةٌ لصد الحملة الشرسة التي تتعرض لها هذه الأحكام، والدفاع عنها هو دفاع عن أصل حاكمية الشريعة، لأن العلمانيين يستغلون تشويه هذه الأحكام لتشويه حاكمية الشريعة، فلو تركت هذه الأحكام دون دفاع عنها وتوضيح للموقف الشرعي فيها لما أمكن فهم حاكمية الشريعة، ولَكَان ذلك وُصْلةً إلى خرم أصل الحاكمية.

■ الاختزال بين المدَّعِي والمدَّعَى عليه!

إذا تأملنا في حقيقة سؤال الشريعة المختزلة وجدنا في تضاعيفه تحيُّلًا وتدليسًا، وذلك أنَّا إذا تأملنا في وصفِ الاختزال وانطباقِه على طرفَي النزاع وجدناه صادقًا على المدَّعِي لا المدَّعَى عليه!

الحقيقة أن الاختزال وقع من خصوم تحكيم الشريعة، لا من الدعاة إليها، فهم الذين يثيرون هذه الأحكام بمناسبة وبغير مناسبة في وجه

كل صوت يصدح بالمطالبة بتحكيم الشريعة أيًا كان مصدره، وهم الذين اختزلوا الشريعة عن هذه الأحكام، لا أن دعاة الإسلام هم من اختزل الشريعة عليها .. وذلك بسبب أنهم يعانون من مشكلة عميقة مع نصوص قطعية وأحكام مجمع عليها، ولو أنهم قبلوا هذه الأحكام، أو على الأقل لم يعاملوها بهذا السوء، لما اجتهد الساعون لتحكيم الشريعة في الدفاع والتأليف والتوضيح.

الصورة باختصار أن خصوم الشريعة يسلِّطون أقلامهم على حزمة من الأحكام شتمًا وذمًّا وتقريعًا وتشويهًا، وحين يهب الفضلاء لتوضيح الموقف الشرعي الصحيح من هذه الأحكام تنطلق عليهم لائمة الاختزال!

بينما كان الشأن أن ترتدَّ اللائمة على تلك الأقلام الجائرة، الناشطة في سَلْخِ طائفة من أحكام الشريعة، فالصورة الحقيقية للمشهد أن أصحاب تلك الأقلام هم الذين اختزلوا الشريعة في هذه الأحكام حين رفضوا تحكيمها بسببها، وهم الذين اختزلوا الشريعة حين لم يُبصِروا منها غيرَها.

■ الامتياز يكون بالفرق لا الجمع

إن هذه الأحكام التي كانت محلَّ بحث هذا السؤال هي في الحقيقة تمثِّلُ الأحكام التي تميز المسلمَ الملتزمَ بأحكام الشريعة المنقادَ لأوامر الله تعالى ونواهيه عن غيره، وهي التي تكشِف مرجعيته الشرعية، وتُظهِر مدى صدق انتسابه للكتاب والسنة، ومن المعلوم أن الأفكار والاتجاهات تتمايز بالفروق لا بالأمور المشتركة، فظهور هذه الأحكام ضرورةٌ لكشف المسلم المنقاد وتمييزه، وليس بالضرورة أن يكون ما يظهر بهذا الامتياز هو الجوهرَ

دون ما عداه، فليس البحث هنا في تحديد رُتَب أحكام الشريعة، بل القصدُ بيانُ أن التركيز على تلك الأحكام التي ادُّعِي اختزالُ الشريعة فيها منطقيٌّ من جهة كونها محلًّا للامتياز.

■ مركزيَّة الملف الأخلاقي

مع تقرير أن الامتياز إنما يكون بالأحكام الفارقة، وأن تلك الأحكام لا تستبدُّ بكونها جوهرًا دون غيرها، فيمكن القول بأن هذه الأحكام تُعبِّر عن اختلاف جوهري بين واقع الشعوب المسلمة وما عليه الغرب الكافر، فالمسلمون يتخذون الوحيَ مرجعيَّةً عليا لهم، وهذا يتنافى تمامًا مع الواقع الغربي الذي يستند على الجانب المادِّي البحت، ولا يؤمن بشيءٍ آخرَ خارجَ الحياة المادِّيَّة.

من الضرورة حينها أن يكون للمسلمين نظرة مختلفة للحياة، أن يكون لهم مثلًا نظرةٌ مختلفةٌ في ملف الأخلاق والسلوك الظاهر، وعنايةٌ بالفضيلة والستر والعفاف، واهتمامٌ كبيرٌ بما يحفظ هذه القيم ويقف حائلًا دون انتهاكها، وهذا الملفُّ من أكثر الملفات عُرْضَةٍ لادعاء الاختزال فيه، وتناولُه بالنظر يبين حقيقة زيف مثل هذه الدعوى، ويجلِّي بعض مضمراتها.

إنَّ الواقع الإسلامي الرافض لأساليب إشاعة الفاحشة بين المؤمنين وإثارة الغرائز والشهوات التي تشغل الشباب والفتيات عن رسالتهم السامية في هذه الحياة = سيكون هامشيًّا وسخيفًا عند المشروع الغربي المادي الذي يختلف معه في أصل الرؤية ومنطلق التأسيس.

تتفهَّم موقف المشروع الغربي المناقض تمامًا لتصور المشروع الإسلامي، لاختلافهما جوهريًّا في الأسس والمنطلقات، لكن الغريب أن يستخِفَّ بهذه القضايا ويُقصِيَها ويراها هامشية مَن هو مسلم متنسبٌ لشريعة الله تعالى، فطبيعة انتمائه للإسلام تقتضي أن تكون تلك القضايا محلَّ اهتمامه وعنايته، فإذا آمن بالأصل وحادَّ الأحكام المنسدلة من ذلك الأصل فإنه بذلك يمثِّلُ حالَ تنافرٍ وتناقضٍ، لكنَّ قوة النموذج الغربي وهيمنته تفضي إلى مثل هذا الارتباك.

إن تحرُّرَ الشهوات وانفلاتَ الغرائز خصم عميق للمسلمين، وهو سلاح قوي بأيدي خصومهم .. وإشاعةُ الشهوات المحرمة، وتطبيعُ النفوس عليها، ونشرُ الفاحشة بين الناس، وإشغالُ المجتمع بأخبارها، والتهوين من ركوبها، وسلخُ الضمانات الإلهية التي تعصم المسلم من ملابستها = يصدُّ الناس عن هدف الحياة التي يسعى المسلمون إلى إقامته، وهو المتمثِّلُ في تحقيق العبودية لله تعالى، ولا يمكن أن تنقاد النفوس لأحكام الشريعة وهي غارقة في شهواتها، ولهذا فليس غريبًا أن تجد هذا الحرص الشديد من مناوئي الإسلام وتحكيمه على تطبيع الفساد السلوكي وحمايته بالقوانين، والإنفاق الباذخ على مواخيره الإعلامية، وقيام المؤسسات والشخصيات بمختلف طبقاتها ومستوياتها في دعمه، حتى ينشغل الناس بهذه الهموم الدنيئة عن المطالب العليا التي ينادي بها المشروع الإسلامي.

إن الحرص على هذه الأحكام هو في الحقيقة جزء رئيس من تهيئة المجتمع لأن يكون ممتثلًا وخاضعًا ومنقادًا لشريعة الله تعالى، والوقوف في وجه هذه الأحكام وإشاعة ما يضادها هو من الصد عن سبيل الله وتحكيم شريعته.

* * *

إذًا، فبما تقدَّم بيانه من أنَّ المدافعة ليست اختزالًا، وأن الامتيازَ يكون بالفرق لا الجمع، والتمثيل بتقرير مركزيَّة الملف الأخلاقي الذي حَصرَت صدورُ العلمانيين بالتركيز عليه = تتضح حقيقة هذا الاختزال المدَّعى، ويتبين الباعث الذي حرَّك خصوم المشروع الإسلامي لإثارة سؤال الشريعة المختزلة والعناية به .. إنها ركائز أساسية تعين على فهم مبدأ هذا السؤال ومنتهاه.

٦

الشريعة المشوَّهة

(إن التطبيقات الواقعية والمحاولات القائمة لتحكيم الشريعة هي تطبيقات ومحاولات فاشلة وفاسدة طالها التشويه والانحراف عن حقيقة الشريعة، والانسياق معها ومطاوعة الدعوات التي تنادي بتحكيم الشريعة إنما هو سعيٌ في مزيد من التطبيقات المشوهة).



يثير هذا السؤال إشكالية وجود تطبيقات للشريعة في عصرنا الحاضر لم تكن ناجحة، ويفيض في الحديث عن كونها نماذجَ مشوَّهةً قدَّمت صورة سلبية لتحكيم الشريعة.

حسنًا .. ماذا بعد ذلك؟ ما النتيجة التي تفضي إليها هذه المقدمة؟

هذه المقدمة تفضي عند من يثير هذا السؤال إلى التخلي عن حاكمية الشريعة والتزهيد فيها بحجة التجارب المشوَّهة.

والانطلاق من نقطة وجود تجارب مشوهة إلى تشويه تحكيم الشريعة بالكلية هو انطلاقٌ مشوَّهٌ لا يسير وفق منهج علمي موضوعي صحيح، فوجود التجارب المشوهة يقتضي التشديد على ضرورة تطبيق الشريعة التطبيق الأمثل، وأن نجتهد في تحقيق الضمانات التي تحقق هذه الحاكمية، ونقف في وجه كل الوسائل التي تحول دون التطبيق الشرعي الصحيح.

هذا موقف منطقي يتخذه الشخص بداهةً، لكن الاتكاء على ذلك التشويه الـمُدَّعى للفرار من تحكيم الشريعة ضربٌ من التعسُّفِ ناتجٌ عن رغبة وثَّابة للتخلص والتنصل من الشريعة بأي طريق.

■ مسافةٌ فاصلةٌ

عامة تجارب الحكم المعاصرة كانت بعيدة عن تحكيم الشريعة، بل إنَّ كثيرًا منها يُظْهِر المعاداة والخصومة مع المشروع الإسلامي، وعامة الأنظمة المعاصرة التي صُلِيت الشعوبُ بظلمها كانت تدعو إلى تطبيق الديمقراطية والحرية وسيادة الشعب واستقلال القضاء، ومارست أشد أنواع الظلم والقمع وانتهاك الحقوق وهدر آدمية الإنسان، فإن كانت التجارب سببًا لتشويه المفاهيم والتزهيد بها فأحظى المفاهيم بذلك: الديمقراطية والحرية، فبالديمقراطية والحرية كانت النُّظُم تتمسَّح، وهي الشعارات التي رفعتها عنوانًا لسياستها.

سيقال: لكن هذه التجارب لم تكن تجارب ديمقراطية حقيقية، ولم تحقق الحرية بشكل صحيح.

وهذا جواب منطقي، وهو ما نريد سَوْقه لمن يثير سؤال الشريعة المشوَّهة في وجه من يدعو إلى تحكيم الشريعة، ففساد التجربة لا يلزم بالضرورة أن يكون راجعًا لخللٍ في المفهوم، وإذا كانت هذه الديمقراطيات المشوَّهة لا تَمَسُّ أصل مفهوم الديمقراطية والدعوة إليها بالسوء، فأي تجربة نراها مشوهة لتحكيم الشريعة فليست هي التحكيمَ الأمثلَ للشريعة، فهذا هذا.

وذلك يعني أن هناك مسافةً فاصلةً بين المفهوم والتطبيق، بين المبدأ والتجربة، فوجود خلل في التطبيق/ التجربة لا يلزم منه وجود خلل في المفهوم/ المبدأ، وإذا تحقَّق وجود الخلل فالتفكير الصحيح يفرض أن تُعالَجَ تلك التطبيقات والتجارِب، لا أن يُتَّخَذَ من الخلل الواقع فيها ذريعةً لهدم المفاهيم والمبادئ.

■ هل ثمَّة تقويم موضوعي لواقع التجارب المعاصرة؟

التجارب المعاصرة التي حرصت على تطبيق الشريعة كثيرة، لا يمكن أن نقوِّمها الآن جميعًا، ولم يُوضَع هذا الكتاب لمثل ذلك، فتقويمها يحتاج دراسة موضوعية منصفة تبيِّن أوجه النجاح والفشل لكل تجربة، وتبحث في أسباب القوة والضعف، مستحضرةً سياقَ كلِّ تجربة، لتستطيع بعد ذلك أن تحكم على تلك التجارب حكمًا عادلًا، ومدى قربها أو بعدها من الشريعة، هذه الطريقة الموضوعية التي يجب أن يسلكها الشخص قبل الحكم على تجربة ما بأنها فاشلة أو مشوهة، وهو أمر قلَّما نجده لدى عامة من يتحدثون عن هذه التجارِبِ وتشوُّهِها، بل ربما رأيناهم يتحدثون عن بعض محكمات الشريعة على أنها أمثلة ونماذج للتشوه!

وباستعراض إدانات خصوم المشروع الإسلامي لتلك التجارب نجد أن ملفاتهم طافحةٌ بأحكام جاهزة ينقصها الكثير من العدل والموضوعية، بل تعاني من فقرٍ حادٍّ في المعلومات أيضًا، وهذا وحده مُفضٍ إلى اختلال النتائج، ومع ذلك فلا نريد بهذا الحكم الجُمْلي أن نسد بابَ الاعتراض والنقد على واقع تلك التجارب، لكن المهم هنا أنه في سياق الحديث عن التجارب لا بُدَّ من أمور:

أولًا: أن يكون هناك ارتفاعٌ في مستوى الوعي والإدراك الذي يعصم من الأحكام المختزلة، وأن لا يكون عقلُ الناقد كسولًا فاترًا يكتفي في بناء خارطة معطياته بالضخ الإعلامي الذي تحويه شاشة تلفازه.

ثانيًا: أن تُدرَسَ العوامل التي ساهمت في إخفاق أي تجربة أو ضعفها، للإفادة من ذلك في إنضاج التجارب الساعية في تحكيم الشريعة، ولا ينبغي أن يغيب عن البال بحالِ الموقفُ الغربيُّ الرافضُ لأي تجربة إسلامية تحكم بالشريعة، ورصد كافة قواه البشرية والسياسية والإعلامية والمالية في سبيل وَأْدِ أيِّ سعيٍ نحو هذه التجربة.

ثالثًا: ضرورة التفريق بين أي تجربة لتحكيم الشريعة وبين أصل تحكيم الشريعة، فإخفاق أي تجربة لا يجوز أن يكون سببًا للتزهيد في الأصل، كما أنَّ نجاحَ أيِّ تجربة لا يعني عصمتها عن النقد والتقويم والمراجعة.

رابعًا: يجب تقدير وشكر الجهود الساعية لتطبيق الشريعة، ولو فشلت أو أخفقت، فاجتهاد الشخص وإعلانه لتحكيم الشريعة وسعيه لتحقيق ذلك هو سعي محمود وموقف عظيم يستحق الإشادة والشكر، ولا يجوز أن يُنسَى هذا الموقف في غمرة تتبع الأخطاء والإخفاقات.

■ وجهٌ آخرُ من التشوُّه

هذا الوجه يفترض أن من أبرز التشوُّهات التي لحقت بالشريعة يتمثَّل في استبداد رجال الدين - على حد وصف المعترض - بواسطتها، ومن يثير هذا الوجه يعتقد أن الاستبداد يبدأ من وجود فئة تفرض رأيها باسم الدين، وتفسر الدين بما يُنتج الاستبداد، والدعوة إلى تحكيم الشريعة دعوةٌ إلى ترسيخ الاستبداد الذي يتولى كِبْرَه علماء الدين والدعاة إلى تحكيم الشريعة.

والحقيقة أن نشوء الاستبداد ليس من جهة خطأ في تفسير نص، أو غلط في اختيار قول، بل إن الاستبداد ينشأ من وجود قوة سياسية لا رادَّ لحكمها ولا معقِّبَ لقضائها، تفعل ما تشاء وتظلم كما تشاء، ولا يستطيع أحد أن يخالف أمرها، ثم يمكن أن تُدَعِّم استبدادها بتحريف النصوص وتأويلها بما يوافق هواها، وهذا التحريف والتأويل يأتي بوصفه عاملًا مساندًا للمستبد، فهو أحد العوامل الداعمة لعمليَّة الاستبداد، وليس معطًى يُفسَّرُ به نشوؤه.

مشكلة الاستبداد حينئذٍ ليست في أن يكونَ لديك رأي معين، وتختارَ مذهبًا من مذاهب أو ترجِّحَ قولًا على آخر، فالمستبد إنما يفرض الظلم والطغيان الذي لا يقول به أحد.

والنظر الصحيح يكون بتوجيه المعالجة إلى أصل المشكلة، وذلك بإيجاد ضمانات تحمي المجتمع من الاستبداد والطغيان، وإيجاد مؤسسات وأنظمة ورقابة وإعلام وثقافة تكون ضمانة لأي تجاوز، حين نصل إلى هذا المستوى فلن يكون هناك أيُّ إشكال من وجود مذهب معين أو قول معين مهما كان.

سيقال هنا: كيف السبيل إلى ذلك، ومعوقاته ظاهرة، وتكاليفه باهظة، ودون ذلك خرط القتاد؟

حسنًا .. لأجل هذا نريد لبوصلة التفكير أن تكون موجهة نحو المسار الصحيح، ولو كان صعبًا أو معقَّدًا، لا أن يبحث عن أي مساحة سهلة ليلقي فيها عجزه ويقعد عن سلوك الطريق الصحيح.

ويجب أن نبين في البدء أن اتجاه السؤال يسير بطريقة لا تتفق مع طبيعة الاستبداد، فحتى لو سلمنا بأن بيد العلماء الاستبدادَ بتفسير الشريعة، فالاستبداد لا ينشأ من جهة تفسير معين، وزعم ذلك زرعٌ لمشكلة في منطقة آمنة فرارًا من المنطقة الملتهبة، إنه هروب من مصدر الاستبداد الحقيقي، والإلقاء بتبعاته على من يدعو إلى تحكيم الشريعة.

بعد هذا علينا أن نبين الموقف الشرعي الصحيح لما يُناط بالعلماء حين تحكيم الشريعة وإقامتها، علينا أن نبين ذلك بما يُبَدِّد خيوط الوهم التي نسجتها عناكب التخويف والتشكيك حول تحكيم الشريعة ودعاتها.

دور العلماء يكمن في التأكد من انسجام القوانين التي يسنها النواب الذين يختارهم الشعب مع الشريعة الإسلامية، فدورهم رقابيٌّ لضمان التزام النظام السياسي بالمرجعية الإسلامية، فهو في الحقيقة ليس حاكمًا مسلَّطًا يفعل ما يشاء ويختار ما يشاء، وإنما دوره محدد بوظيفة معينة.

هذه الوظيفة التي يمارسها العالم ليست شيئًا غريبًا في النظم السياسية المعاصرة، ولا هي حالة استثنائية خاصة بالمشروع الإسلامي، كل النظم السياسية المعاصرة لديها مؤسسة معينة مسؤولة عن التزام التشريع بالدستور، وضرورة عدم مخالفته له، هذه المؤسسة قد تكون محكمةً دستوريةً، أو لجانًا قضائية معينة، المهم أن دورها يقوم على التأكد من سلامة القوانين مع الدستور، هذا الدور هو بالضبط ما يقوم به العلماء مع القوانين.

والعالم حين يحكم بدستورية قانونٍ ما أو عدم دستوريته فإنه لا ينطلق من مزاج وهوًى، بل هو يعتمد على منهجية شرعية واضحة تستطيع من خلالها أن تُحاكمَه، وتعرفَ مدى دقة التزامه أو إخلاله بها.

فالعالم يقوم بواجبه وفق منهج معين، وعامة الناس قادرون من خلال إدراكهم لذلك المنهج على تقويم أداء العالم ونقده، كما أن العلم الشرعي حق مشاع لكل أحد، فهو ليس خاصًّا بسلالة معينة أو مكان معين أو شهادة معينة، بل يحق لأي أحد أن ينال أعلى الدرجات فيه، فستكون الرقابة هنا رقابة شعبية عامة.

وهذا ما يفسر لك أن الانحرافات السياسية عبر التاريخ كله لم تستطع أن تغير المفاهيم والأحكام الشرعية، مع أن له حضورًا على الواقع، وربما شارك في تبريرها بعض ضعاف النفوس من المنتسبين للدائرة الشرعية، لكنها باتت توصف بأنها انحرافٌ ومخالفةٌ للشريعة، وذلك بسبب فاعليَّة الحكم الشرعي، وواقعيَّته، وسهولة تعلمه، وكون التمكن من إدراكه شائعًا بين الناس بما يُضَيِّقُ إمكانية التحريف في الشريعة.

كما أن دور العالم لن يكون في كل قانون، لأن عامة القوانين هي قوانين إجرائية تدبيرية تعتبرها الشريعة من الأمور المباحة التي يُرجَعُ فيها إلى أهل الاختصاص، ودور العالم إنما يكون في القواعدِ الشرعيَّةِ والأحكامِ الواجبِ التزامُها حين سَنِّ القوانين، وهي محدودة في إطار ضيق في مقابل سعة المباح والعفو في الشريعة.

كما أن إشراك العلماء في الرقابة على القوانين هو في الحقيقة ضمان لها، وليس توطئة للاستبداد، فضلًا عن أن يكون محل برهنة للتشويه، لأن في ذلك تمييزًا بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، فليست السلطة التنفيذية هي التي تحدد معالم السلطة التشريعية، وإلا لأفضى ذلك إلى الاستبداد، كما هو مشاهَدٌ في كثير من الدول المعاصرة، فإشراك العلماء إذًا ضمانةٌ ينبغي تعزيزها، لا الطعن فيها، فضلًا عن تحميلهم ما لم تجترحه أيديهم من الاستبداد الذي جرَّ التشويه على أصل تحكيم الشريعة.

نعم، الواقع المعاصر يثير إشكالية كيفية تحديد هؤلاء العلماء، وإمكانية أن تتدخل بعض الفئات المفسدة لتعيين شخصيات تتفق مع أهوائها .. وهنا لا بد من وضع ضمانات شرعية لضرورة قيام العالم بدوره الصحيح في الرقابة على دستورية المواد وعدم مخالفتها للشريعة، فيمكن أن يكون اختيار العلماء الذي يراقبون القوانين عبر الانتخاب الشعبي الحر بما يكفل وصول الفئات التي تشعر الناس بصدقها والتزامها بالغاية التي رشحوا لها، ويمكن أن يكون اختيارهم عبر لجان موثوقة أو عبر تسلسل وظيفي معين، إلى طرق كثيرة يتحقق من خلالها أن يقوم العالم بدوره الحقيقي من دون توظيف سلبي، وها هنا منطقةٌ واسعةٌ من الاجتهاد تتفاوت فيها الرؤى والأنظار، ولكلِّ مجتمعٍ ظروفُه وأحوالُه التي يختار من خلالها أفضلَ ما يراه مناسبًا.

ومجمل القول أن العلماء في التاريخ الإسلامي لم يكونوا سببًا رئيسًا للاستبداد، بل كانوا في كثير من الأحيان سلطةً داعمةً للمجتمع تقف في وجه مظالم السلطة وتجاوزاتها، وكانوا في مواقفَ لا تحصى في الطليعة الأولى لضحايا الأنظمة، فسجل السجون والقتل والجلد شاهد بنماذج كثيرة جدًّا من العلماء والمفتين الذين تعرضوا لأذى السلطة، فالاستبداد في التاريخ الإسلامي لم يكن ناتجًا من تسلط هؤلاء العلماء، بل قد يكون ناتجًا عن تحييدهم والتضييق عليهم، وكان وجودهم أحد ضمانات حفظ الحقوق، وقد حُمِيت حقوق كثيرة بسبب فتاويهم ووقوفهم ضدَّ مُنكَر السلطة، فليس في تاريخنا الإسلامي أثر واسع لاستبداد العلماء، إلا أن يكون من بعض الدخلاء على الدائرة الدينية ممن فتنتهم أغراض الدنيا وأطماعها.

■ **من أين جاء وهم الخوف من استبداد العلماء؟**

الثقافة التي عانت من استبداد «رجال الدين» هي الثقافة الأوربية في عصورها الكنسية، فقد كان «رجال الدين» جزءًا أساسيًّا في قيادة الطغيان والاستبداد الذي حل بتلك المجتمعات.

ونظرًا لطبيعة الدين الكنسي الذي يجعل فهم النص الديني قاصرًا على فئة معينة موجودة تستَظِلُّ بسُقُوف الكنيسة، ولا يحق لأي أحد أن يخالفها، أو يعارضها، ولا أن يراقبها = فقد ترتَّبَ على هذا تخلُّقُ تصوُّرٍ عن الدين يقضي بكونه عامِلًا أساسيًّا في تكريس الاستبداد في المجتمع، لأن الدين هو الكنيسة، والكنيسة هي الدين، فإذا وقفت الكنيسة مع حاكم معين أو نصرت

موقفًا معيَّنًا فهذا هو موقف الدين، ولا يمكن مراجعته ولا مراقبته، فكان سيطرة رجال الكنيسة على الدين سببًا لتكريس الاستبداد، فحصل بسبب ذلك امتزاج بين «رجل الدين» وبين الدين نفسه، وتعمق الإشكال حتى صار حكم الدين يعني حكم «رجل الدين»، ويعني الخضوعَ له مطلقًا دونَ مخالفتِه ومراجعتِه ومراقبتِه.

تسرَّبَ هذا المفهوم الكنسي إلى بعض أبناء المسلمين، فصاروا يرددون أن حكم الشريعة يؤدي إلى استبداد العلماء، بناءً على ما رأوه في التجربة الأوربية، ولم يكلفوا أنفسهم عناءَ البحث في تراثهم وتاريخهم بعقلية مستقلة تتجاوز طريقة تعبئة المحتوى الإسلامي في الأوعية الغربية.

ولو أنهم انطلقوا من تراثهم وتاريخهم دون تأثُّر بالسياق الغربي، ودون استعارة مفاهيم أجنبيَّة وإسقاطها على واقع المسلمين = لعلموا أن التراث الإسلامي لا يعرف وجود فئة أو مدرسة معينة يكون لها التفسير الوحيد للإسلام بحيث لا يجوز مراجعتها ولا مراقبتها، فالعلم الشرعي مفتوح للجميع، بما يجعل التعلم والمناقشة والاعتراض والمحاكمة مفتوحة للجميع من المتأهلين والدارسين للعلوم الشرعية، فلا يكفي أن يصدر الرأي من العالم ليُقبَل، بل يجب أن يكون رأيه منطلقًا من منهجية شرعية يعرفها الجميع، ويمكنهم محاكمته إليها متى ما أدركوا مكوناتها، كما أن رأيه في النهاية ليس هو الإسلام، بل ثمة مساحة للاجتهاد والخلاف واسعة جدًّا في الفكر الإسلامي، أضف إلى ذلك أنه ملزم بإجماع من سبقه من أهل العلم.

الشاهد من هذا كله أن حقيقة الحكم الشرعي وطبيعة الشريعة في النظام السياسي الإسلامي تختلف تمامًا عن طبيعة الدين في المفهوم الكنسي، ومَن جاء بإشكالية استبداد «رجال الدين» كان يستحضر النموذج الأوربي، ويسقطه في نموذجٍ آخرَ مختلفٍ عنه تمامًا .. فهذا إذًا تمثُّلٌ آخرُ لزرع المشاكل في المناطق الآمنة، فبعد أن رأينا فتيل الاستبداد يُنزَع من قصر السلطة ليُشعَلَ في مجالس العلم، ها نحن نرى قاذورات أوروبا وتاريخها تُلقَى في سِكَك المسلمين.



٧

الشريعة المنتجِة للنفاق

(إن تحكيمَ الشريعة وإكراهَ الناس على الانقياد لها يورث مجتمعًا منافقًا يقارف في السر ما يجانبه في العلن، وهذا منافٍ لمقصد الدين القائم على أن ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾).



أمَّا قول الله تعالى: ﴿لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] فمجمل القول فيه حسب سياقِ وتفسيرِ مَن يطرح هذا السؤال أن هذه الآية تدل على نفي الإلزام بالشريعة، فهي بذلك تتفق مع المفاهيم الحداثية المعاصرة.

أمَّا حسب الرؤية المنزَّهة عن تأثير المفاهيم الحداثية والعلمانية فإن تحكيم الشريعة ليس من الإكراه في شيء، وليس هو محلَّ بحث الآية، وذلك أن المقصود منها هو نفي الإكراه على الدخول في الإسلام، لا نفيُ أيِّ فرضٍ أو إلزامٍ، وإلا ففي الشريعة كثيرٌ من الأحكام الملزمة من أوامرَ ونواهٍ.

وقد كان معنى الآية واضحًا بينًا قبل أن تثار هذه السؤالات المستعارة من رؤًى مجافيةٍ لمنطق الإسلام، وقد كُتِبَ عنها الكثير، ولسنا هنا بصدد بسط الكلام في الجواب عن مفصَّل الاعتراضات المنطلقة من الفهم المحرَّف لهذه الآية، ولكن غرضنا تفكيك أصل الاعتراض، لأنه بتخلخل أركان الاعتراض وسقوط بنيانه يستبين للمسلم المنقاد لله ورسوله ﷺ وجه الحق في هذه الآية وأشباهها، فإن التحريف الذي تعرَّضت له ليس لمجرد وجود احتمال في دلالتها، بل لأنها قرئت في سياقٍ تشبَّع بجملة من المفاهيم المضادَّة للشريعة.

أصل هذا السؤال والاعتراض يُثَار من قِبَل اتجاهاتٍ شتَّى، ومن المهم تمييز هذه الاتجاهات:

فثمة اتجاهٌ يريد من هذا السؤال نفيَ أيِّ إلزامٍ أو فرضٍ في الشريعة الإسلامية، ويرى أن كافة أحكام الشريعة إنما تقوم على الاختيار والرضا، لأنك حين تفرض شيئًا فإن ذلك يؤدي إلى حدوث النفاق.

وهذه هي فلسفة العلمانية التي تُفصِّل الدين على أنه علاقة روحية بين العبد وبين ربه، وأمَّا الشأن العام فليس للدين تعلُّقٌ به، بل إن تدخل الدين في هذه المجالات - على حدِّ زعمهم - إعمالٌ له في غير مجاله، وتوظيف له في مسارٍ يعزِّزُ الاستبداد، ويورث النفاق.

وهؤلاء لا نطيل النقاش معهم كثيرًا، لأن اختزال الدين في العلاقة الروحية بين العبد وربه تفسيرٌ غير مفهوم في السياق الإسلامي، لا يعرفه تاريخ المسلمين ولا تراثهم، وإنما هو مفهوم في التجربة الأوربية في صراعها المرير مع الكنيسة، ولهذا لم يكن لهذا المعنى حضورٌ في الثقافة الإسلامية المعاصرة، وأصبح محصورًا في نخب علمانية معزولة عن مجتمعها، تخلَّى كثير منها عن المناداة الصريحة بمثل هذه الفكرة.

أما الاتجاه الثاني فلا يرى أصحابُه عزلَ الدين عن الدولة، ولا تبنِّيَ الرؤية العلمانية في النظام السياسي، غير أنهم يقررون أن تحكيم الشريعة في الواقع المعاصر يؤدي إلى النفاق، وهم على مسارين:

مسارٌ يرى أن تحكيم الشريعة مُؤَدٍّ للنفاق مطلقًا، فأي تحكيم للشريعة عبر أي مسار لا بُدَّ وأن يؤدي إلى ذلك.

ومسارٌ يشترط في تحكيم الشريعة أن يكون عبر سيادة الأمة ومشروعية الاختيار، فإن جاءت من خلاله فلا إشكال، وإلا فهو مرفوض لإفضائه إلى النفاق.

أما المسار الأول القاضي بأن تحكيم الشريعة يورث النفاق مع كونه غير ملتزم بالعلمانية فهو متناقض مع نفسه، فما دام واثقًا من رفضه للفكرة العلمانية فلماذا يرى أن الشريعة تورث النفاق؟

وأمَّا مسارُ مَن يقول بأنَّ تحكيم الشريعة إكراهٌ إلا إن كان عبر انتخابات حرة وتصويت حر فلا يُعَدُّ إكراهًا = فهو واقعٌ في إشكال عميق يؤدِّي به إلى تعطيله للشريعة مطلقًا، لأن تطبيق الشريعة إن كان إكراهًا ويورث النفاق فهذا حاصلٌ سواءً بتصويت أو بدون تصويت، فإن لم يكن من حقك أن تفرض على الأقلية حكم الشريعة إلا عبر التصويت فليس من حقك أن تفرضها عليهم بعد التصويت، وإن كان يورث النفاق قبل التصويت فهو يورثه بعد التصويت كذلك، إذ ما الذي يحمله التصويت بحيث يغير في حقيقة الشريعة فتكون قبله مرفوضةً تورث النفاق، وبعده عدلًا ورحمةً وخيرًا؟!

وما الذي يجعل الحكم بالشريعة عبر تصويت يحقق نسبة معينة ليس داخلًا في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، لكنه إن حكم بدون تصويت أو بزيادة أو نقصان في نسبة التصويت فهو داخل في مفهوم ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾؟!

فهذا المسار يقف على أرضية مهترئة لا تعتمد على أساس ثابت، ولهذا سرعان ما يتغير أصحابه وينسون غايتهم في تحكيم الشريعة، لأن قناعتهم في كون تحكيم الشريعة سببًا في النفاق هو في حقيقته تَزَلزُلٌ في أصل مطالبتهم بتحكيم الشريعة، ولذا أفضى الحال ببعضهم إلى المناداة صراحةً بتبني الرؤية العلمانية.

إذًا، فالاتجاهات التي ترفع لافتة هذا السؤال:

- ◻ إمَّا اتجاه علماني يرى اختزال الدين في الجانب الروحي والعلاقة الفردية بين العبد وربه، وحين يتجاوز الدين هذه المساحة فسيورث نفاقًا وفسادًا.

- ◻ وإمّا اتجاه غير علماني، لكنه يوافقهم في النتيجة، فيعتقد بأن تحكيم الشريعة في عصرنا يورث النفاق، وإن كان لا يتفق مع العلمانيين في حصر الدين في الشأن الفردي الخاص، غير أنه يتفق معهم في الجانب السياسي والقانوني.

- ◻ وإمّا اتجاه رافض للعلمانية، لكنه يشترط أن يكون تحكيم الشريعة وفق الفلسفة الليبرالية وأدواتها الديمقراطية المعاصرة، فلا يكون التحكيم إلا بعد أن يمنح المشروعية من قبل الناس، وهذا الاتجاه واقعٌ في اضطراب واسع حين جعل حكم الشريعة ظلمًا ونفاقًا وفسادًا قبل التصويت، وعدلًا ونورًا وخيرًا بعدها!

بعد فرز هذه الاتجاهات ومعرفة دوافعها لهذه الفكرة نأتي لتفكيك هذه الإشكالية، وفحص هذه المقولة.

■ هل تحكيم الشريعة يورث النفاق؟

هذا السؤال يكشف عن خلل كبير في أصل مفهوم النفاق، وفي فهم كيفية نشوئه، وكذلك في فهم أحكام الشريعة والإلزام بها.

وهذا الخلل باتجاهاته ولَّد حزمةً من الأخطاء التي خَفِيَت على بعض العقول فتقبَّلَتْ مثل هذه النتيجة المغلوطة والمصادمة قطعًا للشريعة:

أمَّا **الخطأ الأول** فيكمن في الخلط بين الإكراه على الدخول في الإسلام - وهو الذي قد يورث النفاق - وبين الإلزام بأحكام الاسلام، فالشريعة لا تجيز إرغام أحد على الدخول في الإسلام، فإن هذا سيكون سببًا لأن يدَّعِيَ الإسلام وهو كاذب، ولو قيل: إن هذا مرفوض لأنه يورث النفاق فلا بأس، لكن هذه الصورة تختلف عن إلزام الناس بأحكام الاسلام، فإلزامهم والتزامهم بأحكام الشريعة ليس من قبيل الخضوع للإكراه، بل هو من قبيل الالتزام.

أمَّا **الخطأ الثاني** فهو أن رفض الإلزام في الشريعة لإفضائه إلى النفاق يؤدي في النهاية إلى إلغاء أيِّ إلزامٍ في الشريعة، وهذا يؤدي إلى الرؤية العلمانية الصريحة في جعل الإسلام رسالة روحية، وحينها فهذه القضية مدخل لا بد لمن يسلكه أن يستمر فيه ويتتابع حتى يصل إلى الوسط العلماني، وإلا سيبقى متناقضًا.

أمَّا **الخطأ الثالث** ففي الغفلة عن طبيعة نشوء النفاق، وذلك أن النفاق لا ينشأ إلا في حال قوة الاسلام ومنعته، فما دام الاسلام قويًّا فسيوجد

المنافقون، وأما في حال ضعف الإسلام فلن يحتاج أحد إلى النفاق .. تصوُّرُ هذا المعنى يُرجِعُ المفهومَ إلى وضعه الطبيعي، وعليه فمن يريد إلغاء النفاق فعليه أن يعطل الاسلام ويضعفه، فلو افترضنا جدلًا أن تطبيق الشريعة سيؤدي إلى وجود منافقين، فهم أساسًا إنما يوجدون في حال قوة الاسلام وانتشاره، فوجودهم علامة قوة للإسلام.

أمّا الخطأ الرابع فهو في عدم إدراك مفهوم النفاق، ومن يثير هذا السؤال لا يستحضر جيدًا المفهوم الشرعي للنفاق، فهل مَنْعُ الناس من المحرمات سيفضي بهم إلى النفاق؟ ولو أطبقوا فرَضًا على فعلها سرًّا فهل يُعَدُّ هذا نفاقًا؟

ليس هذا من النفاق في شيء، فلو انتقل جميع الناس إلى فعلها سرًّا لم يكن هذا نفاقًا، وهذا على التصور الافتراضي المستحيل الذي يَنزِع من المنع أيَّ قيمة له.

كما أن من يثير هذا السؤال يُصوِّرُ الناس وكأنهم يلاحقون الحرام، سواءٌ كان مدعومًا من قبل النظام أو ممنوعًا منه، ويوهم أن نشر الفساد ودعمه والترويج له أو منعه وتحذير الناس منه ليس له أي أثر في ممارسة الناس له، وهذا كله مغالطة في قضايا ظاهرة ومكابرة في حقائق، فمنع الحرام لا يحرِّضُ الناس على مقارفته في السر، بل هو مساعد للنفوس لأن تقلع عنه، كما أن نشره في العلن يساعد النفوس على تقبله والسقوط فيه.

ولهذا لا يطرح أحدٌ مثل هذا السؤال في القوانين المعاصرة، فلا ترى مثلًا من يقول بأن معاقبة السارق وإلزام الناس بقواعد المرور ومراقبة البضائع

سيجعل الناس يمارسون المخالفات في السر، فلا فائدة في شيء من ذلك، ولْيُقتصَر على الالتزام الذاتي .. لا يقول هذا عاقل، لأنهم يعرفون أن النظام لا بد منه لحفظ هذه الحقوق ومنع التعدي فيها، ويعرفون أن التربية الذاتية تدعم القانون ويدعمها القانون، وهي ليست بديلًا عنه، وليس هو معارضًا لها.

والخطأ الخامس في هذا التصور أنه لم يتفطن إلى أن الناس يراعون مجتمعَهم وثقافتَه وأعرافَه أكثرَ من مراعاتهم لمجرد القوانين المطبقة من النظام، فإذا كان تطبيق النظام لحكم شرعي سيولِّد النفاق، فكذلك تعظيمُ الناس للإسلام وإنكارُهم على من يخالفه ونفورُهم من المحرمات سيولِّدُ منافقين يجاملون الناس ويفعلون الحرام في السر حَذَرًا منهم، وأثرُ هذا أشدُّ من أثر النظام بكثير، لأن احتكاكَ الشخص بالمجتمع أكثرُ من احتكاكه بالسلطة، وعلى هذا فيلزم المجتمع ألا يقوم بأيِّ دورٍ في إنكار منكر أو تعزيز قيم شرعيَّة حتى لا ينشأ منافقون يفعلون سرًّا ما يتحاشون فعله علنًا!

إذًا، تبين أن هذه الإشكالية تقوم على حزمة أخطاء في تصور النفاق، وفي تصور الأحكام الشرعية، فهي قائمة على مقدمات كلها فاسدة، وبناءٍ يعتمد على أعمدة كلها متهافتة.



٨

الشريعة التقليدية

(إن تحكيمَ الشريعة ينتج انتهاكًا صريحًا للحريات، لأنه مفهومٌ تقليدي لا يراعي التطور الفكري والتنامي الحضاري في حقوق الإنسان وصيانة الحريات، والدولة يجب أن تُحكَم بما يكفل حفظ الحريات والحقوق).



نحتاج قبل معالجة هذا السؤال أن نقف مع مركَّبَينِ مركزيَّينِ فيه، وهما: (الرؤية التقليدية) و(انتهاك الحريات)، ثم بعد ذلك ننظر في حقيقة انتهاك الشريعة للحريات.

أمَّا ما يتعلق بـ (الرؤية التقليدية) فينبغي أن نقرر أننا حين البحث في تحكيم الشريعة فإنَّا نبحث أصالةً عن مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ، وسواء كانت هذه الرؤية تقليديَّةً أو تجديديَّةً فهذا وصف غير مؤثر، فروح المسلم تبحث عن الرؤية الأقرب لمقصد الشريعة ودلائلها، ولا يتبع الأوصاف التي تُطلَقُ عليها، فلا ينفِّرُهُ منها وصف القِدَم، ولا يقربه منها وصف الجِدَة، فالقدم والجدة ليسا معيارَ حقٍّ ولا باطلٍ، فهذه الأوصاف شعاراتيَّةٌ تروَّجُ في الفضاءات الإعلامية، وليس لها قيمة علمية في مساق البحث الموضوعي.

وأمَّا ما يتعلق بـ(انتهاك الحريات)، فعادةً ما تأتي الإجابة عن هذا السؤال بأن الشريعة لا تنتهك الحريات، دفاعًا عن هذه التهمة، غيرَ أن القضية الأهم قبل الجواب أن نقرر أن الحريات ليست مفهومًا كونيًّا واحدًا متَّفَقًا عليه بين جميع الثقافات والاتجاهات، بل إنَّ لكلِّ ثقافةٍ رؤيتَها التفصيليَّةَ

للحرية، ولكلِّ اتجاهٍ فكريٍّ محدِّدَاتِه للحرية، فليس ثمة حرية مطلقة، بل إن الحريات دومًا مقيدة بالقانون، ومقيدة بمصلحة الجماعة، وتختلف الاتجاهات والرؤى في حدود هذه القيود، واختلافُها في هذه الحدود راجعٌ لاختلاف سياقاتها الثقافية وأصولها الفكرية ومرجعيتها العليا.

فحين يُقال: «الشريعة تنتهك الحريات»، فهذا حديثٌ عن انتهاكٍ للحريات وفق منظور معين، ووفق رؤية فلسفية خاصة، ولا يعيب الشريعة أن تنتهك مفهومًا معيَّنًا للحريات، بل إن هذه سمة ضرورية لا بد منها لثقافة عظيمة عريقة لها أصولها الفكرية ومرجعياتها القطعية، فهي تحاكم الآخرين وَفقَ رؤيتها، ولا تنقاد لهم، فهي قائدة لا تابعة.

إذًا، فتهمة (انتهاك الحريات) الكبيرة، تتضخم في ذهن بعض الناس، وتقذف الرعب في قلوبهم، وهي أقلُّ شأنًا من ذلك بكثير، لأن من تأمَّلَها سيدرك أنها تهمة صغيرة جدًّا، مفادها: أن لديك مفهومًا يخالف مفهومنا عن الحرية، وأنك تقيِّدُ من الحرية ما نُطلِقه، أو تُطلِق ما نُقيِّده، وفقط!

وهذا أمرٌ بدهي لا يُعترَضُ عليه، فوجود اختلاف في حدود الحرية بين مختلف الاتجاهات يعني أن كل صاحب مفهوم عن الحرية سيرى أن غيره ينتهك من الحرية ما يرى هو ضرورة المحافظة عليه، وأنه يُطلِقُ من الحرية ما يراه عبثًا يجب تقييده.

فأساس الإشكال يقوم على اعتبار أن الحرية لها مفهوم كوني واحد، وأن في الشريعة ما ينتهك هذا المفهوم، وهذه معلومةٌ هزيلةٌ متمكِّنةٌ

في التسطيح والهشاشة، كثيرًا ما يبتلعها القارئ مقدَّمًا قبل أن يجيب عن السؤال مدافعًا عن الإسلام أو قادحًا فيه.

فآل الأمر إذًا إلى اختلاف المرجعيات، فمَن يتخذ من الشريعة مرجعية فسيُسقِط هذا السؤال مباشرة، لأن الانتهاك المدَّعى ليس جاريًا على سَنَن الشريعة أصلًا، بل هو انتهاكٌ وَفْقَ الرؤية الليبرالية المناهضة للإسلام، فإن الشريعة لها مفهومها عن الحرية، وهو مفهوم أسمى وأعرق وأعظم من غيرها من الفلسفات، فلا يجوز في العقل ولا في البحث الموضوعي أن يُجعَلَ مفهوم الليبرالية عن الحرية هو الحاكمَ على الشريعة، فنقوِّمَ تصوراتنا الشرعية بما لا يتعارض مع الليبرالية خشيةً من تعييرهم لنا بأننا انتهكنا الحريات، لأنَّ حقيقةَ هذا التَّعيير إنَّما هو اعتراضٌ على أنَّ لنا مفهومًا خاصًّا عن الحريَّات يخالفُ مفهومَهم، ،وهذا في الحقيقة محلُّ اعتزازٍ لا تعيير.

وقد يقول قائلٌ: كيف يُجاب بمثل هذا، ولم يُبيَّن في السؤال طبيعة الانتهاك المدَّعى، فقد يكون صحيحًا؟

ويقال جوابًا عن ذلك بأن السؤال يفترض الحلَّ في تحييد الشريعة عن أن تكون حاكمة للقوانين والسياسات، ويتذرَّع لذلك بانتهاكها «وفق الرؤية التقليدية» للحريات، وهذا في الحقيقة مصادمةٌ للشريعة لا الرؤية التقليدية، لأن المعترِض لو قام تعظيم الشريعة في قلبه لتطلَّب التحكيمَ الصحيحَ لها، التحكيمَ الذي لا ينتهك الحريات، لكنه صَدَفَ عنها رأسًا، لأن الشريعة أيًّا كانت فلن توفِّيَ بمقصوده، فإن الانتهاك المدَّعى فرعٌ عن اعتماد مرجعية مجانفةٍ لمنطق الشريعة، فلا غَرْوَ أن كان الجوابُ آتيًا

على أصل السؤال بالنقض، فالسؤال يحتوي على مغالطة كبيرة، ولو أعدنا صياغته ليكون أحكمَ في بيان مراد المعترض لقلنا على لسانه: «إن تحكيمَ الشريعة ينتج انتهاكًا صريحًا للحريات وفق الرؤية الليبرالية».

إن مفهوم الإسلام للحريات يختلف عن مفهوم الليبرالية للحريات نظرًا لاختلاف المرجعية بينهما، فمرجعية الإسلام تقوم على اعتبار الوحي، وأن الله تعالى هو الذي خلق الإنسان، وهو الذي وضع الحقوق المكفولة له، بينما تقوم مرجعية الليبرالية على إلغاء الدين كمرجعية عليا نظرًا للتجربة التاريخية المريرة التي مر بها المجتمع الغربي، والاعتياض عن الدين بمرجعية وضعية أخرى كالقانون الطبيعي أو الحقوق الطبيعية أو المواثيق الدولية.

فالحوار الموضوعي يجب أن يتجه إلى البحث عن الأفضل في حفظ حقوق الإنسان وضمان الحريات، هل يكون ذلك ضمن إطار مرجعي يلتزم بالدين، أو ضمن إطار مرجعي يقصي الدين ويعتمد مرجعيات أخرى؟ هل هذه المرجعيات الوضعية أقوى وأقطع وأثبت أو الدين؟

هذا هو المدخل الصحيح في التفكير، وحينها سيظهر بجلاء فضلُ المرجعية الشرعية وتميُّزُها ووضوحُها وثباتُها بما تعجز عنه بقية المرجعيات، وليس مدخلُ النظر ولا محلُّ المعالجة في أن نتخذَ المرجعية الوضعية الغربية معيارًا وحيدًا للحقائق، ثم نحاكمَ الشريعة عليها، ونبدأَ في التساؤل: لماذا يوجد في الشريعة ما يعد انتهاكاً للحريات عند غيرها؟

هذه مقدمة مهمة قبل الدخول في تفصيل الإجابة عن إشكالية انتهاك الحريات، وهي تريحنا من أكثر الجدل الدائر حول هذه القضية، لأنها تضع أمام عينك حقيقة ناصعة تُحُلُّ خيوطَ الخلط والغلط التي تحجب عن الإنسان البصيرة في إدراك ميزان المرجعية.

فيما لا يفقهه كثير ممن يجتر هذا السؤال هو أن الاختلاف في الحرية ليس فقط بين الإسلام والليبرالية، بل إن هناك خلافًا كبيرًا في حدود الحرية لدى المرجعية الليبرالية نفسها، فكثير من المسائل التي يقال بأنها انتهاك للحريات لا تعد انتهاكًا للحريات عند بعض الليبراليين أنفسهم، ولكنَّ قصورَ النَّظر والمعرفة هو الذي يصوِّرُ للمعترض أن الحريات ذات مرجعية ليبرالية واحدة ملزمة لكافة المرجعيات، ويوهمه أن هذه المرجعية واحدة لا تختلف ولا تتباين.

ثم إنَّ من صلب مفهوم الحرية أن تكونَ مقيَّدَةً، ولا يمكن فهم الحرية بلا قيود، فغياب القيود يعني غياب الحرية، لأن الحرية هي انفكاك عن القيود، فحين لا يكون ثَمَّ وجودٌ للقيود فلا مكان للحرية، لأنها حينئذ تنفك عن شيء غير موجود!

والوجه أن يتم تحديد الأطر الفلسفية التي ينطلق منها تنظيم تلك القيود، ثم تكون الحرية متاحة فيما عدا ذلك، وهذه المساحة من أشكل القضايا في الفكر السياسي المعاصر، لأن حدود هذه القيود لا يمكن حدها بضابط واضح محدد،بل إنَّما يُرَدُّ ضبطُ ذلك إلى القانون، فالحرية مكفولة

لك ما لم تخالف القانون، وهذا سيوقعنا في إشكالية حدود ما للقانون أن يقيِّده، فكلُّ تجاوزٍ على الحريات يمكن أن يأتي عبر القانون، ولهذا تتفاوت النظم المعاصرة في حدود الحريات، فإذا قَبِلَ الشخص منهم تقييد الحريات بالقانون، وقَبِلَ منهم الاختلاف في هذه الحدود بحسب الأنظمة، وقَبِلَ منهم الاختلاف في صلاحية ما للقانون أن يفعله، فعجبًا كيف تضيق نفسه عن قبول تقييد هذه الحريات بسبب وجود حكم جاء به الإسلام؟!

فهم قيدوا قوانينهم بفلسفة أعلى هي الفلسفة الليبرالية، والمسلمون يجب أن يقيدوا قوانينهم بفلسفة أعلى هي الإسلام.

■ حقيقة اتهام الشريعة بانتهاك الحريات

هذا الانتهاك الذي يتحدثون عنه يرجع إلى أمرين:

الأمر الأول: التطبيقات الفاسدة التي تنسب إلى الشريعة، وهي ليست من الشريعة في شيء، بل هو من الظلمِ والبغي الذي يقع فيه بعض الناس وينسبونه إلى الإسلام جهلًا أو خطأً أو لسوء قصد، فيجتهد خصوم الشريعة في توظيف ذلك لتشويه تحكيم الشريعة وتنميطه فيها، وهذه التطبيقات المخالفة للشريعة هي انتهاك للحريات، لأنها تنتهك الحريات المكفولة شرعًا، والواجب على من يدعو إلى تحكيم الشريعة توضيح ذلك وإعلانه للناس بكل وسيلة، والواجب على من يتحفظ على مشروع تحكيم الشريعة أن يكون متّزِنًا في حكمه عاقلًا في طرحه، فلا يترك عقله أسيرًا بيد الآلة الإعلامية توجهه كيف شاءت.

الأمر الثاني: الأحكام الشرعية التي تخالف المنظومة الليبرالية وتراها منتهكة للحريات، لكنها مما جاءت به نصوص الشريعة، كالأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل، أو أحكام الحدود، وغيرها.

وهذه فعلًا تعتبر انتهاكًا للحريات وفق المنظومة الليبرالية، ولا يعيبها ذلك، ولا نستحيي من التصريح به، فمن يفكر بالعقل الليبرالي سيراها فعلًا انتهاكًا لحقوق الإنسان، ومن يسلم عقله للمسلمات الليبرالية سيصل إلى ذات النتيجة، وسيبقى مع تطبيق الشريعة في إشكال عميق، لأنه يرى أن تطبيق الشريعة يقوم على ظلمٍ وتعدٍّ.

لكنها وَفْقَ التصور الإسلامي هي تحقق الحريات بمفهومها الشرعي الصحيح، وهي تشكل فروعًا تفصيلية منسجمة ومتكاملة مع الرؤية الكلية الشرعية للحريات، فلا تثير مثل هذه الفروع أي حساسية لدى من ينطلق في فهم الحريات من منطلق شرعي، ويقيدها وفق الرؤية الإسلامية، ولكنها تُحدِث إرباكًا وخللًا عميقين لدى من يشكل تصوُّرَه للحريات وفق المنظومة الليبرالية، لأنه سيجد أن هذه الفروع الفقهية مخالفة للأصل الكلي الذي لديه، فيجد نفسه تلقائيًا تميل لإنكارها أو تأويلها، وكثيرًا ما يؤدي ذلك إلى اعتقاد أن الإشكال في أصل التصور الشرعي الذي يأتي بمثل هذه الأحكام.

وحيث اتَّسع القول في موضوع الحرية، وأثر المرجعية في ضبط حدودها، فيحسن بنا التعريج - ولو بإيجازٍ - على ذكر قضية مهمة متعلقة بالبحث في الحريات، وهي:

■ الحرية قبل تطبيق الشريعة

هذه المقولة تُعَدُّ من أشهر المقولات الفكرية المعاصرة، وعلى شهرتها واتساع رقعة القائلين بها إلا أن أدنى تفكير في مضمونها يفضي بك إلى التعجُّب من كيفية رواج مثل هذه المقولات.

لدينا هنا سؤالٌ سهلٌ جدًّا، مفاده: هذه الحرية التي يراد منها أن تكون سابقةً على تطبيق الشريعة، هل هي من الشريعة أو ليست منها؟

إن كانت من الشريعة، ومما كفلته الشريعة، ومن الحريات الشرعية = فلا يصح أن يُطالَب بها قبل تطبيق الشريعة، لأنها جزء من الشريعة، فكيف تكون سابقة على تطبيقها؟

وهل هذا إلا مثلُ من يقول: الصلاة قبل تطبيق الشريعة، ومساعدة الفقراء قبل تطبيق الشريعة، ورفض الظلم قبل تطبيق الشريعة .. فهذه الأحكام هي من تطبيق الشريعة، فكيف تكون سابقة عليه؟

وإن كانت هذه الحريات مما يعارض الشريعة، ومما ترفضه الشريعة، لكننا نلجأ إليها أوَّلًا قبل أن نطبق الشريعة، فهنا نتساءل: لماذا نلجأ إليها ونجعلها قبل الشريعة؟

سيقال: لأن هذا يمهِّد لتطبيق الشريعة، وذلك أنفع للدعوة في الوقت الحاضر.

وحينئذ نقرِّرُ بأنها إنما قُدِّمَت على الشريعة لعدم الاستطاعة، ولغلبة المفاسد، لا لأحقيتها، ومعنى هذا الكلام أن هذه الحرية مرفوضة، وإنما

قُدِّمَت لمصلحة راجحة وقتية، وأنها ستزول حين تطبَّقُ الشريعة لأنها مخالفة للشريعة.

بعد هذا سنجد أن هذا السؤال يجيب على نفسه بنفسه، فليس هناك حرية سابقة على الشريعة، لأن الحريات التي تكفلها الشريعة هي من تطبيق الشريعة .. وأما الحريات التي تخالفه، ويراد قبولها لعدم الاستطاعة، ولتكون تمهيدًا لما بعده = فهذه في الحقيقة حالة مرحلية متغيِّرة.

من التناقض الظريف أن من يقول بأن الحرية مقدمة على تطبيق الشريعة هو نفسه من يقول بأن الشريعة تكفل الحريات، وإذا كان الأمر كذلك فكيف تُقدَّمُ عليها الحريَّةُ والحالُ أنَّ الشريعةَ تكفلها؟

هذا يكشف الخلل الموضوعي في مثل هذه المقولات، ويكشف المضمر في موضوع الحرية هنا، ويبين أنَّ الحريَّةَ المرادةَ في هذه المقولة مخالفةٌ للإسلام، وليست من الحريات المكفولة شرعًا.

أما إن قال شخص: إن واقع مجتمع إسلامي ما لا يسمح بإقامة الشريعة كاملة، وقد يفشل المشروع بالكلية، وإن من الحكمة أن ندعو إلى الحرية حتى يضمن الدعاة حرية الدعوة ونشر الخير والسنة = فهذا تقدير مصلحي قد يكون اجتهادًا مقبولًا إذا تحققت فيه ضوابط النظر الشرعي في ميزان المصلحة والمفسدة، وإنما الخلل الذي يَرِدُ هنا هو أن يجعلَ الشخص الاستثناء الذي قضت به المصلحة الطارئة أصلًا ثابتًا، ويُحِيلَ هذه الضرورة لتكونَ حكمًا مستقرًّا، ويقرِّرَ بعد ذلك أن الشريعة لا تعارض الحرية مطلقًا، وأن كافة الحريات مكفولة بدعوى عدم إمكانية منعها.

وهذا غلط بَيِّن، فعدم القدرة على تطبيق أي حكم شرعي لا يجيز تبديل هذا الحكم وتحريفه، فلا يقال حينئذٍ بأن الشريعة تكفل كافة الحريات بسبب مصلحة آنيَّة احتيج إليها في وقت معين، فهذا تحريف للشريعة وغش للناس.

■ بين اتجاهَين

من المهم قبل أن نطوي صفحة هذا الاعتراض التمييزُ هنا بين اتجاهَين:

بين اتجاهٍ منحرفٍ يتبنى مرجعية مخالفة للشريعة، ويدفعه تبنيه ذلك إلى مصادمة جملة من الأصول والفروع الشرعية.

وبين اتجاهِ مَن يتعامل مع تلك الفروع الفقهية بنفس فقهي منطلق من رؤية شرعية، ثم يتوصل إلى تأويل حكم أو تقييده أو إنكاره بناءً على اجتهاد خاطئ، وقد يكون اجتهاده باطلًا ومصادمًا لقطعيات الشريعة ومخالفًا لإجماع العلماء.

فهذا الباطل الذي وقع فيه الثاني لا ينفي عنه أصل التسليم والانقياد لحاكمية الشريعة، إذ إن الخطأ في بعض الفروع والتطبيقات لا يلغي الأصل، فقد يقول بعضهم مثلًا بصحة ولاية المرأة للرئاسة العامة مخالفًا بذلك إجماع المسلمين، ومتفقًا مع رؤية بعض الخوارج المتقدمين، وهذا خطأ لا شك فيه، لكن اعتناقه لهذا الرأي لا يعني رفضَه لتحكيم الشريعة. وقد يرى بعضهم مثلًا إنكار حد الردة لشبهاتٍ عَرَضت عليه، ومثل هذا الرأي لا ينفي عنه أصل الإيمان بمرجعية الشريعة، وإنِ احتمل أن يخدشه

لضعف بعض مقدمات التسليم لديه، وذلك بحسب منهجية النظر التي جرَّته لهذه النتيجة، وهذا التمييز بين حالة الغلط في الاجتهادات والمواقف وبين إنكار الأصل الشرعي ضروري جدًّا، وله فوائدُ عدَّةٌ:

الفائدة الأولى: ضرورة التفريق بين من يخطئ في فرع فقهي لشبهة معينة وبين من يخطئ فيه لإنكاره الأصلَ كله، فمن ينكر حد الردة لأنه لم يثبت لديه دليل صحيح سالم من المعارض يختلف عمَّن ينكره لأنه يرى أن الحرية حق أصيل لا يجوز التعرض له .. فهذا أصلٌ بِدعِيٌّ يتصادم مع جملةٍ من القطعيَّات، وحقيقتُه التشكيكُ في أصل تحكيم الشريعة.

الفائدة الثانية: الحفاظ على الأصل الشرعي، وذلك بالرد على هذا الخطأ، ولو كان قائله مسلِّمًا بأصل حاكمية الشريعة، مع ضرورة عدم الجور في الرد بما يدفع المخطئ في بعض الفروع لنقض الأصل بالكلية، فمَن يخالف قطعيات الشريعة في بعض فروعها لا يجوز أن يُشَنَّعَ عليه ويُدْفَعَ إلى غلطٍ أوسعَ، كأن يتعرَّضَ للأصل الكلي بالتأويل أو الإنكار، فأن يبقى على إيمانه بتحكيم الشريعة ولو خالف جملةً من تطبيقاتها ونازع في بعض حقائقها هو خيرٌ ممن يرفض التحكيم صراحة، وهذا ضربٌ من السياسة الشرعية يختلف باختلاف أجناس المسائل والغالطين.

الفائدة الثالثة: أن تكون مرجعيَّةُ الشريعة هي الحاكمةَ عند النزاع، فحين يقال: إن الخطأ الفروعي لا ينفي الأصل، فذلك يعني أن الأصل سيبقى هو الحكَمَ بيننا، وستقوم الحوارات والمحاجَجَة على اعتبار تحقق الإيمان بهذا الأصل، وهو ما يؤدي إلى تصحيح الخطأ وتقويم الخلل.

الفائدة الرابعة: الحفاظ على بقية الفروع الفقهية، فمن ينازع في بعض الفروع متأثرًا بمفاهيمَ خارجةٍ عن النظر الفقهي المعتبر مع تمسكه بالأصل الشرعي سيكون محافظًا على بقية الفروع الشرعية، وهذا مكسبٌ مهمٌّ يجب الحفاظ عليه، فالاختلاف في بعض الفروع بين المتفقين على أصل تحكيم الشريعة لا ينبغي أن يؤدي بهم إلى التنازع في كل الفروع الفقهية، وهذا بخلاف من ينازع في الأصل فإنه لا يحفظ شيئًا من الشريعة.

الفائدة الخامسة: أن طبيعة الحياة المعاصرة تموج بمتغيرات كثيرة، تجعل مساحة الاجتهاد السائغ واسعة، وتجعل في نفس الوقت مساحة الخطأ غير السائغ واسعة جدًّا، لكن من يخطئ وهو منطلقٌ من أصول صحيحة، ساعٍ بقصدٍ حَسَنٍ إلى تحكيم الشريعة، لا يقال بأنه رافض للشريعة، وهذا يقطع الطريق أمام من يريد استغلال وجود بعض الخلافات الواقعة بين الدعاة إلى تحكيم الشريعة ليشغِّبَ بها على ما بينهم من اتفاقٍ على أصل تحكيم الشريعة، فمن يخطئ بناءً على نقصٍ في تقدير الواقع مع سلامة أصوله الشرعية فإنَّ خطأَه لا يقدح في أصل تسليمه لتحكيم الشريعة.

خاتمةٌ



بعد هذا التَّطواف مع سؤالات تحكيم الشريعة وجواباتها يمكننا أن نستخلص منها ثلاث حقائق راسخة وركائز حاكمة على أي سجال في هذا السياق:

الحقيقة الأولى: قطعيَّة تحكيم الشريعة:

إن تحكيم الشريعة من الأصول القطعية المحكمة، وليس قضية فقهية اجتهادية، وهذه السؤالاتُ وأشباهُها الآتيةُ على أصل تحكيم الشريعة بالتهوين لا ينبغي أن تجاوِزَ كونَها سؤالاتٍ وشبهاتٍ فاسدة، فهي ليست من جنس البحث الفقهي الذي يُردَّدُ النظرُ فيه على قدرٍ من التوازن بين الأطراف المختلفة، بل ولا حتَّى من جنس البحث في الآراء الفقهية الشاذة، بل هي في الفساد وعدم الاعتبار أبعدُ من أيِّ رأيٍ شاذٍّ، لأنها تَمَسُّ أصلًا من أصول الإسلام العظام، وعليه فحين مداولة النظر في هذه القضايا لا بُدَّ من الحفاظ على كون هذه السؤالات انحرافاتٍ في التعاطي مع أصلٍ محكَم لا يقبل النقاش والنزاع، وذلك أن شأن تحكيم الشريعة أجلُّ من أن يُدار النظرُ فيه قبولًا وردًّا، فهو من محكمات الإسلام وأركانه، وقد تواتر في الوحي من الكتاب والسنة تثبيتُه والتأكيدُ عليه في سياقات مختلفة

وأساليب متعددة، بل هو جزءٌ أصيلٌ من معنى الألوهيَّة التي تفرَّد الله تعالى باستحقاقها ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [يوسف: ٤٠].

ومن أظهر ما يعين القارئ على دقة توصيف هذه السؤالات بكونها شبهات لا اجتهادات ما تقدَّم في صدر الكتاب من أن سؤال تحكيم الشريعة لم ينشأ إلَّا من عقودٍ قليلةٍ واكبت حقبة الاستعمار وما قبلها بقليل، فالظَّرفُ الذي بعث هذه السؤالات ظرفُ تردٍّ وانكسارٍ كان المسلمون فيه يتجرَّعون ويلات الغلبة الغربية الاستعمارية، وبدلًا من تعاضد الأقلام وتكاتفها على تأكيد مرجعية الإسلام في فرض السياسات خشيةً من تواريها خلف أغشية الاستضعاف أحدثتْ بعضُ الخطابات شرخًا في صف المسلمين حين وضعت تحكيم الشريعة على محك النظر، وأثارت عليه سؤالاتٍ لم تصمُد لمعارضة هذا الأصل القطعي، وقد تناول هذا الكتاب عُمَدَها، وبيَّن ما فيها من هشاشة وضعف .. في ذلك الحين ظهرت على السطح هذه السؤالات، ولم يكن لها قبل ذلك أيُّ حظٍّ من الوجود.

وإن من اللافت للنظر أن تلك السؤالات السابحة في فضاء حقبة الاستعمار هي ذاتُها السؤالات المثارة هذه الأيام، ولم يحدث أيُّ تجديدٍ يُذكَرُ في بنيتها ولا منطلقاتها، فما نراه الآن إنما هو استجرارٌ لما مضى، يتجدَّدُ كلَّما تجدَّدت آليات الاستعمار، فلم نرَ فرقًا بين تلك السؤالات التي واكبت التمدُّدَ العسكريَّ للمستعمر، ولا بين هذه التي أنجبها الافتتانُ بتمدُّنِه.

الحقيقة الثانية: كيفيَّة تحكيم الشريعة:

من ضرورات النظر فيما يتعلق بتحكيم الشريعة التفريقُ بين البحث المتعلق بكيفية تحكيم الشريعة في الواقع، والبحث المتعلق برفض التسليم بأصل تحكيم الشريعة، وإذا كان الثاني مرفوضًا، فإن النظر والبحث في كيفية تحكيم الشريعة في أرض الواقع يحتمل مساحة واسعة من الاجتهاد السائغ، ويتسع لفضاءٍ رَحْبٍ من الأسئلة التي تبحث سبل الوصول الأمثل لتحكيم الشريعة، وكل هذا يحتمل أيضًا حيِّزًا من الغلطِ والاجتهادِ غيرِ السائغ، غير أنَّه ما دام محفوفًا بالتسليم بأصل الالتزام بحاكمية الشريعة فلا ينبغي أن يُساوَى بينه وبين مَن يرفض أصل الالتزام.

الحقيقة الثالثة: واقعيَّة تحكيم الشريعة:

للحكم الشرعي شروطٌ إذا أُهمِل النظر فيها كان ذلك إخلالًا بالحكم الشرعي نفسه، فإن الحكم إنما يكون على وَفْقِ مراد الشارع إذا تحققت فيه الشروط، وانتفت عنه الموانع.

ولذا فإن تحكيم الشريعة لا يكون تحكيماً شرعيًّا إلا إذا رُوعِيَت فيه الشروط الشرعية المتعلقة بفقه المصالح والمفاسد، وحدود القدرة والإمكان.

أضف إلى ذلك أن الوعيَ بتلك الشروط ومراعاتَها يحفظ أصل حاكمية الشريعة من التحريف، لأن إهدار النظر فيها سيجرِّئ على تحريف المفاهيم المتعلقة بتحكيم الشريعة لتتوافق مع الواقع، وكذلك فإن الوعيَ بها ومراعاتَها

يصدُّ الناس عن قبول المفاهيم المناقضة للشريعة، فإن الناس إذا لم يدركوا من تحكيم الشريعة إلا الصورة المثالية دون التفات لفقه الممكن المراعي لتلك الشروط، فإنهم لا بُدَّ وأن يبحثوا عن مرجعيات بديلة حين غياب إمكانية تحكيم الشريعة بالصورة المثالية المستقرة في أنظارهم.

والبحث في واقعيَّة تحكيم الشريعة، وما يتبعه من النظر في المصالح والمفاسد، ومتعلَّقات القدرة والإمكان، من أشدِّ مناطق البحث إشكالًا فيما يتعلق بتحكيم الشريعة، وينبغي أن يأخذ مساحة واسعة من نظرٍ وبحثٍ فقهاء المسلمين.

* * *

إنَّ القلوب المؤمنة الموقنة لا تعدل بحكم الله تعالى حكمَ غيره كائنًا من كان ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، ولكن الشبهات قد تحجب رؤية تلك القلوب، وتحول بينها وبين نور حكم الله تعالى، فالواجب على المسلم حيال ذلك أن يجتهدَ في التمسك بأصل تحكيم الشريعة، ويحافظَ على إحكامه، ويدفعَ عن قلبه أوضار الشبهات، ومهما قويت الشبهة واستطالت وتمكّنت من كثيرين فإن على المؤمن أن يحافظَ على المسافة الفاصلة بين الأصل المحكم والشبهة الطارئة، فلا يضيِّعَ ثباتَ المحكمات بطوارئ الشبهات، وما من شبهة إلا ولها جواب، وما من داء إلا وله دواء، والشأن كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣].

وأخيرًا فإنَّ الله تعالى قد قضى في الأزل بأن الغلبة والتمكين لشريعته، وأنه ما من بيتِ مدرٍ ولا وبرٍ إلا وسيدخله هذا الدين، بعز عزيز أو بذل ذليل، وذلك ليهلك من هلك عن بينة، ويحيا من حيَّ عن بينة، وأيًّا ما كانت طبيعة التمكين الموعود، وكيفما كانت صورته، فالأمر لا يعدو أن يكون ابتلاءً إلهيًّا لعباده، والموفَّقُ من جَمَع إلى يقينه بموعود الله تعالى الكوني سعيَه الحثيثَ على تحقيق مراده الشرعي، فيكون في عين الله تعالى من أنصارِه وأجنادِه الدعاةِ إلى شريعته، ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١] .. وإلا، فـ ﴿إِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨].